(۱)

۹۸۹۶ـ ن

۱۱۴۸۸

بازدید شد
۱۳۸۵

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب نهایة السئول فی شرح منهاج الاصول
مؤلف جمال الدین عبدالرحیم بن الحسن الاسنوی
موضوع مقابله بسنه مورخه ۷۴۵ تصحیح شده و حواشی خط مصنف
تاریخ تدلیس ۷۴۱ تاریخ کتابت ۷۴۵
۱۳۱۹۱

شماره ثبت کتاب
۸۶۳۳۶

بازدید شد
۱۳۸۵

خطی ـ فهرست شده
۱۳۱۹۱

cm1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25
INCH 1 2 3 4 5 6 7 8 9

الاسنوي

نهاية السول ٠٠٤٠

شرح السيد جمال الدين عبد الـ

على المنهاج البيضاوي

كامل

لبعض الله تعالى
استنسخه من نسخة الشيخ ابراهيم البلاني سلمه الله
وانا الاقل محمد علي بن السيد داضي

فايدة الصفة المختصة لاحتياج الى تغيير فيقال امراه غانض وجلد اللهم الا ان يراد التجدد فحينئذ احتاج الى

المقدس ناظر الى المعارف والاعتقادات التسبيح ناظر الى الطاعات والعبادات الجلال ناظر

الى علو القهر ونحوه وحامد ذلك تعلوله ٠ مايكون ٠ ماسبق قدمه واستحال عدمه ٠ عالم الغيب

ماغاب عن ادراكنا سواكان موجودا او معدوما ماضيا او مستقبلا ما مر عالم الامور وحده

نحو عمله تعالى والله بكل شيء عليم فانه عالم الخ ٠ جملة خبرية ٠ السكر صرف ما انعم واعطى لاجله

ما انعم واعطى ٠ الابتداء امر غريب يعتبر بمثله من رجع الاحد في البصيرة الى حين الشروع في امر

حكمه فضل الله تعالى احمد جمال الحسيني

١٤١٩١
٨٤٣٣٤

مجلس شورى ملي

بسم الله الرحمن الرحيم وصلواته على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي قد اصول شريعته بكتابه الازلي ... وايد قواعدها بسنته نبيه العربي وشيد اركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوي واعلى منارها بالاقيسة من القياس الخفي والجلي واوضح طرايقها بالاجتهاد في الاعتماد على السبب القوي وشرح للقاصر عن مرتبتها استنامن هو بها قايم صلى وصلاته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث الى القريب والبعيد المشرف والدني وعلى اله واصحابه اولي كل فضل سني وقدر علي

وبعد فان اصول الفقه علم عظيم قدرا وتبيين شرفه ونحن ادهو قاعده الاحكام الشرعيه واساس الفتاوي التي نفرعيه التي بها صلاح الملكلفين معاشا ومعادا ثم ان اكثر المشتغلين به في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج للامام العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي رضي الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ وكنت ايضا ممن لازمه درسا وتدريسا فاستخرت الله تعالى في وضع شرح عليه موضح لمعانيه مقصح عن مبانيه محرر لادلته مقرر لاشوليه كاشف عن اسراره باحث عن بيناته مبين منتهاته على امور اخرى مهمة احدها ذكر ما يرد عليه من الاسولة الى الاجوبة عنها او عنها جواب صعبة الثاني التنبيه على ما وقع فيه من الخلط في النقل والقول والثالث تبيين مذهب الشافعي وخصوصه ليعرف الشافعي مذهبه في الاصول فان كثيرا طعن بالمسئلة في ما وقع في من كتب الشافعي كالام والاملا والامالي ومختصر المزني ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها عالما منها للكتاب التي هي فيه مع الباب وان لم اطفر بها في كلامه عزوتها الى ناقلها عنه الرابع ذكر فايده القاعده من فروع مذهبنا في المسايل المحتاجة الى ذلك الخامس التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الامام او كلام الامدي او كلام ابن الحاجب بان كل واحد من هولاء قد صار عنده في الصحيح باجتهاده اخذ دليل فان اخطرب كلام احدهما ولا ... بهت عليه ايضا السادس ما ذكره الامام وابن الحاجب من الفروع الاصوليه واهمله المصنف فاذكر في تحرير ادلة الدليل غالبا السابع التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التي ليست مطابقه وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكرت منها فرايت الاشتغال به يطول لكثرته حتى رايت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع تلي بعضها بعضا فلذلك اضربت عن كثير منها فلم اذكر الا ما له اهمية الكفاية تقريرا للصواب واشرت الى كثير منها اشاره لطيفه وصرحت بمواضع منها الثامن التنبيه على فوايد اخرى تستحسنه للعقول غريبه وابحاث نافعه وقواعد مهمه الى غير ذلك مما ستراه ان شا الله تعالى واعلم ان المصنف رحمه الله اخذ كتابه من الحاصل للقاضي تاج الدين الارموي والحاصل اخذه مصنفه من المحصول للامام فخر الدين والمحصول استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبا احدهما المستصفي

تجه الاسلام الغزالي والثاني المعتمد لابي الحسين البصري بحث رايته ... قل منهما الصحيح او قريبا منها بلفظها وسببه على ما قيل انه كان ... منهما فاعتمدته في شرحي هذا الكتاب مراجعه هذه الاصول طلبا لادراك وجه الصواب في المنقول والمعقول وحرصا على ايراد ما فيه على وفق قابليه فانه ربما خفي المقصود او تنادر عنه فتصفح بمراجعه اصل من هذه الاصول المذكوره ولما ترك جهدا في تنقيحه وتحريره فاني بحمد الله شرعت فيه خليا من الموانع والعوايق منقطعا عن القواطع والعلايق وصار بهذا الشرح عمده في الفن عمدة ومعده في معرفه مذهب الشافعي خصوصا وعمده في شرح هذا الكتاب وسعيت سعيي في ايضاح معانيه وبدلت وسعي في تيسيله لمطالعيه بحيث لا يبتعد فهمه على المبتدي ولا يعيي ادراكه على المنتهي وسميته نهايه السول في شرح منهاج الاصول ... والله ابتهال ان ينفع به مولفه وكاتبه وقاريه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه امين

قال اصول الفقه معرفه دلايل الفقه اجمالا وكيفيه الاستفاده منها وحال المستفيد اقول اعلم انه لا يمكن الخوض في علم من العلوم الا بعد تصور ذلك العلم والمصور مستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف اصول الفقه على الكلام في مباحثه ولاشك ان اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل عن معناه الاضافي وهو الادله المنسوبه الى الفقه وجعل لقبا اي علما على الفن الخاص من غير نظر الى الاجزاء والفرق بين اللقبي والاضافي من وجهين احدهما ان اللقبي هو العلم الاسنادي والاضافي موصل الى العلم الثاني ان اللقبي لا بد فيه من لا نسبه اشيا معرفه الدلايل وكيفيه الاستفاده وحال المستفيد واما الاضافي فهو الدليل خاصه ولفظ اصول الفقه مركب على المعنى الاضافي دون اللقبي لان جزئه لا يدل على جزء معناه فاذا تقرر ما قلناه وعلمت ان اصول الفقه في الاصل مركب فاعلم ان معرفه المركب متوقفه على معرفه مفرداته وكان ينبغي له ان يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه قبل تعريفنا اصول الفقه كما فعل الامام في المحصول والامدي في الاحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفه المركب على معرفه المفردات فلذكرا ولا لتعريفهما ثم يعود الى شرح كلامه فنقول الاصل له معنيان معنى في اللغه ومعنى في الاصطلاح فاما معناه اللغوي فاختلف ائمه على عبارات احدها ما ينبني عليه غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح العمد ثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل ثالثها ما يستند تحقق الشي اليه قاله الامدي في الاحكام ومنتهى السول رابعها ما منه الشي قاله صاحب الكاشف خامسها منشا الشي قاله بعضهم واقرب هذه الحدود هو الاول والاخير واما في الاصطلاح فله اربعه معان احدها الدليل كقولهم اصل هذه

اي في معناه

اي في معنى

قال العلامة ابن حجر في شرح المنهاج والمراد بالطرف في قوله فصل قوله الاسنوي الاسنوي صاحب هذا الشرح في قوله فصل الخ

هذه المسئلة الكتاب والسنة اي دليلها ومنه ايضا اصول الفقه اي احاد المثاني
الرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح عند السامع هو الحال الثاني
الثالث القاعدة المستمرة كقولهم اباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل الرابع
الصور المقيس عليها على اختلاف مذكورة في القياس في تفسير الاخير الفقه
فله ايضا معنيان لغوي واصطلاحي فالاصطلاحي سيأتي في كلام المصنف واما اللغوي
فقال الامام في المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ ابو اسحق
في شرح اللمع هو فهم المسمى الدقيقة فلا يقال فقهت ان السماء فوقنا وقال الآمدي
هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهري الفقه الفهم يقال فقهت كلامك بكسر
القاف افقه بفتحها في المضارع اي فهمت افهم قال الله تعالى لا يكادون
يفقهون حديثا وقال تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول وقال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم
اذا علمت ذلك فلنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول قوله تعالى معرفة كالجنس
وحل فيه اصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين احدهما ان العلم
يتعلق بالنسب اي وضع النسبة شيء الى اخر ولهذا تعدى الى مفعولين بخلاف عرفت
فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيدا الثاني ان العلم لا يسبق عن جهل
بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من
الاصوليين ايضا ومنهم الآمدي في ابكار الافكار على نحو ايضا فقالوا ان المعرفة لا
تطلق على العلم القديم وقوله دلائل الفقه هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم
الادلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحترز به عن ثلاثة اشياء احدها
معرفة دلائل الفقه غير الادلة كمعرفة الفقه ونحو والثاني معرفة ادلة عن الفقه
كادلة النحو والكلام والثالث معرفة بعض ادلة الفقه كالباب الواحد من اصول
الفقه فانه جزء من اصول الفقه فلا يكون اصول الفقه ولا يسمى العارف به اصوليا
لان بعض الشيء لا يكون نفس الشيء والمراد بمعرفة الادلة ان حرف ان الكتاب
والسنة والاجماع والقياس ادلة يحتج بها وان الامر مثلا للوجوب وليس المراد حفظ
الادلة ولا غيره من المعاني فافهم واعلم ان التعبير بالادلة مخرج لكثير من اصول
الفقه كالعمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك
فان الاصوليين وان يسلموا العمل بها فليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له فان الدليل
عندهم لا يطلق الا على المقطوع به ولهذا قال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق
الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه تتناول الادلة والامارات وقوله اجمالا اشار
به الى ان المعتبر في حد الاصولي انما هو معرفة الادلة من حيث الاجمال لكون
الاجماع حجة وكون الامر للوجوب كما بيناه وفي الحاصل انه احتراز عن علم الفقه
وعلم الخلاف لان الفقه يبحث عن الدلائل من وجهة دلالتها على المسائل المعينة
والمناظر ان ينصب كل منهما الدليل على مسئلة معينة وفي ما قاله نظر ولم يصرح
في المحصول بالمحترز عنه فان قيل ان اجمالا في كلام المصنف لا يجوز ان يكون مفعولا

لان

مفعولا لان عرف لا يتعدى الا الى واحد وقد جر بالاضافة ولا تمييز امنقول من
المضاف ويكون اصله معرفة اجمال ادلة الفقه لفساد المعنى ولا حال من
المعرفة او من الدلائل لانهما مؤنثان واجمال مذكر ولا نعتا لمصدر محذوف اي
معرفة اجمالية لتذكيره ايضا فالجواب انه يجوز ان يكون في الاصل مجرورا
بالاضافة الى معرفة تقديره معرفة دلائل الفقه معرفة اجمالا اي لا معرفة
تفصيلية فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فانتصب كقوله تعالى واسئل
القرية اي اهل القرية ويجوز ان يكون نعتا لمصدر مذكور محذوف تقديره عرفانا
اجماليا قال الجوهري يقول عرفت معرفة وعرفانا انتهى وعلى هذين
الاعرابين يكون الاجمال راجعا الى المعرفة واما عوده الى الدلائل فهو وان كان
صحيحا من جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده وفي بعض الشروح ان اجمالا
منصوب على المصدر او على التمييز وهو خطأ كما قلناه قوله وكيفية الاستفادة
منها هو مجرور بالعطف على دلائل اي معرفة دلائل الفقه ومعرفة كيفية
استفادة الفقه من تلك الدلائل اي استنباط الاحكام الشرعية منها وذلك
يرجع الى معرفة شرائط الاسناد لان كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على
الاحاد ونحو مما سيأتي في كتاب التعادل والترجيح فلا بد من معرفة تعارض
الادلة ومعرفة الاسباب التي يترجح بها بعض الادلة على بعض وانما جعل
ذلك من اصول الفقه لان المقصود من معرفة ادلة الفقه استنباط الاحكام منها
ولا يمكن الاستنباط منها الا بعد معرفة التعادل والترجيح لان دلائل الفقه
مفيدة للظن غالبا والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح فصار معرفة
ذلك من اصول الفقه قوله وحال المستفيد هو مجرور ايضا بالعطف على
دلائل اي ومعرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى فيدخل فيه المجتهد
والمقلد كما قال في الحاصل لان المجتهد يستفيد الاحكام من الادلة والمقلد يستفيدها
من المجتهد واشار المصنف بذلك الى شرائط الاجتهاد وشرائط التقليد التي
ذكرها في الكتاب السابع وانما كان معرفة تلك الشروط من اصول الفقه لانا
بينا ان الادلة قد تكون ظنية وليس بين الظني ومدلوله ارتباط عقلي يجوز عدم دلالته
عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد فتخلص ان معرفته كل واحد مما ذكر اصل من
اصول الفقه ومجموعها ثلاثة فلذلك اتى بلفظ الجمع فقال اصول الفقه معرفة كذا
وكذا ولم يقل اصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقبله فيه المصنف وفيه نظر
من وجوه احدها كيف يصح ان يكون اصول الفقه هو معرفة الادلة مع ان الاصول
الفقه شيء ثابت سواء وجد العارف به ام لا ولو كان هو المعرفة بالادلة كان يلزم
من فقد ان العارف باصول الفقه فقد ان اصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال
الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه ولم نقل معرفة مجموع طرق الفقه

وذكر نحو في المنتخب ايضا وتبعه ذلك صاحب الاحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب
وقيل تجعله العلم ايضا وحاصله ان طايفه جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم لانه تعالى
عالم بكل شيء ومن ذلك هذا العلم الخاص فلابد من ادخاله في الحد والا لزم وجود المحدود
بدون احد اجزئه لا يمكن دخوله فيه لا نحصر بقوله معرفه دلايل الفقه والمعرفه لا
تطلق على الله تعالى لانها بعد تسبق بتسبق بحسل كما تقدم ثانيها انه جمع دليلا
على دلايل هنا وفي اوايل القياس حيث قال لعموم الدلايل وفي اوايل الكتاب الكاميين حيث
قال في دلا [illegible] فيها وانما صوابه ادلة كما ان ملك في شرح الكافيه الشافيه
باب فعيل جمعا لاسم جنس على وزن فعيل في ما اعلم انه يقتضي القياس جاز في
الدابة الموت كثيعايد جمع بعيد ايم امراه وقد ذكرا النجاة لفظين ورد امر ذلك
ونصوا على انهما في غايه القله وانه لا يقاس عليهما وابعضها وهو مبني على مقدمه
وهي ان كل علم فله موضوع ومسايل موضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الاحوال
العارضه له ومسايله هي معرفه تلك الاحوال فموضوع علم الطب مثلا هو بدن
الانسان لانه يبحث فيه عن الامراض اللاحقه له ومسايله هي معرفه تلك الامراض
والعلم بالموضوع ليس داخلا في حقيقه ذلك العلم كما او ضحناه في بدن الانسان وموضوع
علم الاصول هو ادله الفقه لانه يبحث فيها عن العوارض اللاحقه طا من كونها عامه وخاصه
وامرا ونهيا وهذه الاشياء هي المسايل واذا كانت الادله هي موضوع هذا العلم فلا يكون
من ماهيته فان قيل موضوع هذا العلم هو الادله الكليه من حيث دلالتها على الاحكام
واما مسايله فهي معرفه الادله باعتبار ما يعرض طا من كونها عامه وخاصه وغير
ذلك وهذا هو الواقع في احد قلنا لانسلم ان الاول ايضا مذكور فانه المراد بقوله
دلايل الفقه كما تقدم فاسقطها ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور دلايل الفقه الى اخره
يصدق عليه انه معرفه بها اي علم لان العلم ينقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك ليس
بعلم فراجعه من علم الاصول فان الاصول هو العلم المصدق به لا التصوري قال والفقه العلم
بالاحكام الشرعيه العمليه المكتسب من ادلتها التفصيليه اقول لما كان
لفظ الفقه جزء من تعريف اصول الفقه ولا يمكن معرفه شيء لا بعد معرفه اجزايه
احتاج الى تعريفه وقوله العلم جنس دخل فيه سايل العلوم وقابل ان يقول
لم قال في حد الاصول معرفه وفي حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم
فيهما وابن برهان في الوجيز لفظ المعرفه هنا قوله بالاحكام احترز به عن العلم
بالذوات والصفات والافعال كما في الحاصل ووجه ما قاله ان العلم لابد له من معلوم
وذلك المعلوم ان لم يكن محتاجا الى محل تقوم به فهو الجوهر كالجسم وان احتاج
فان كان سببا للتاثير في غيره فهو الفعل كالضرب والشتم وان لم يكن سببا فان كان
نسبه بين الافعال والذوات فهو الحكم وان لم يكن فهو الصفه كالحيوه والبياض فلما
قيد العلم بالحكم كان محترزا للاربعه الاولى في اطلاق خروج الصفات اشكال وذلك ان
الحكم

الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطاب الله تعالى كلامه وكلامه صفه من جمله الصفات
القايمه بذاته تعالى فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه وهو المقصود باحد والباقي
قوله بالاحكام يجوز ان يكون متعلقه بمحذوف اي العلم المتعلق بالاحكام والمراد بتعلق
العلم بها التصديق بكيفيه تعلقها بافعال المكلفين كقولنا المسافر يجب عليه العلم
بقصرها فانه من مبادي اصول الفقه فان الاصولي لابد ان يتصور الاحكام كما يسيا تي
ولا التصديق بثبوتها في انفسها ولا التصديق بتعلقها فانهما من علم الكلام فان قيل
الالف واللام في الاحكام اجايز ان تكون للعهد لانه ليس لنا شيء معهود نيشار اليه و لا
للجنس لان اقل الجنس الجمع ثلاثة فلزم منه ان العامي يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسايل
باد لتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج اكثر المجتهدين
لان ما الكامل الا بربع وقد ثبت انه سيل عن اربعين مسيله فاجاب باربع مسايل
وقال في بيت وثلاثين لا ادري فاجاب الزام كونها للجنس لان احد انما وضع لحقيقة
الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثه احكام ان يصدق على العارف بها انه فقيه
لان فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجيه وليس اسم فاعل
من فقه بكسر القاف اي فهم ولا من فقه بفتحها اي سبق غيره الى الفهم لما تقرر في علم
العربيه ان قياسه فاقه وظهر ان الفقيه بدل على الفقه وزياده كونه سجيه وهذا
اخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ولا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق
الذي هو فقيه وهذا من احسن الاجوبه وقد احترز الامدي عن هذا السوال فقال
الفقه العلم بجمله غالبه من الاحكام وهو احتراز حسن وقوله الشرعيه احتراز
عن العلم بالاحكام العقليه كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وبان الكل اعظم من الجزء وشبه
ذلك كالطب والهندسه وعن العلم بالاحكام اللغويه وهو نسبه امر الى اخر بالايجاب
او بالسلب كعلمنا بقيام زيد او بعدم قيامه والشرعي هو ما توقف معرفته على الشرع
وقوله العمليه احترز به عن العلم بالاحكام الشرعيه العلميه وهو اصول الدين كالعلم
بكون الاله واحدا سميعا بصيرا وكذا اصول الفقه على ما قاله الامام في المحصول واقتفاه
عليه قال لان العلم يكون الاجماع حجه مثلا ليس علما بكونه عملا ونتبعه على ذلك صاحب
الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون الاجماع حجه مثلا معناه
انه اذا وجد فقد وجب على العمل بمقتضاه والافتا بوجوبه ولا معنى للعمل الا هذا لانه
نظير العلم بان الشخص متى زنا وجب على الامام حده وهو من الفقه وقوله المكتسبه
احترز به عن علم الله تعالى وعلم ملايكته بالاحكام الشرعيه العمليه وكذلك علم رسوله
الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالامور التي علم بالضرورة كونها من الدين
كوجوب الصلوات الخمس وشبهها فجميع هذه الاشيا التسعه لانها غير مكتسبه
هكذا ذكر كثير من الشراح وما قالوه في غير الله فعالى فيه نظر موقوف على تقييد

حد الجرجاني بالنسبه اليه

قال في الضحاح المعرفه العلم

عرفه الجرجاني بالنسبه اليه

قوله بعلوا حد يقرس بالا على وجه يصح السكوت عليه لشمل الجنس والانتهاء

يكون الموصوف على الامام كله غالبا من صفه عدم منصوبا بكسبه تمام بحاله وكون الحجر وان معنى الاحتراز كونه ما ذكر في الفقه

المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في مختصراته وانما وقع فيها التقييد
بان لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بانه للاحتراز عن نحو الحس كما تقدم
ذكره وفيه نظر ايضا فان اكثر علم الصحابه انما حصل بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم
فيكون ضروريا وحينئذ فيلزم ان لا يبقى علم الصحابه فقها وان لا يسموا فقهاء وهو
باطل والاولى ان يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى ونحوه من ادلتنا عن علم
الملايكه والرسول الحاصل بالوحي والمكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفه
لا بد ان يكون صفه للادراك العلم ولا يصح جره على الصفه للاحكام لان الاحكام مونثه والمكتسب مذكر ولان علم الله
تعالى وعلم المقلد يردان على هذا التقدير ولا يخرجان كما قالوه وذلك لان العلوم
كلها انما تظهر ان لم يترجح احد الطرفين فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح
وهم اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تقرير السوال فنقول الفقه مستفاد من الادله
السمعيه فكون مظنونا وذلك لان الادله السمعيه ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب
فهي لا تفيد الا الظن عند القايل بها والمتفق عليها من الادله هو الكتاب والسنه
والاجماع والقياس فاما القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن واما الاجماع فان وصل الينا
بالاحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وتقديره فقد صحح الامام في المحصول
والامدي في الاحكام ومنتهى السول انه ظني واما السنه فالاحاد منها لا تفيد
الا الظن واما المتواتر فهو كالقران متنه قطعي ودلالته تحتمل على نفي
الاحتمالات العشره ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل لا يفيد الظن فقط وتقدير
ان يكون فيه شيء مقطوع الدلاله فيكون من ضرورياته الاربعه وهو ليس بفقه على ما تقدم
في الحد فالفقه آدن مظنون لكونه مستفادا من الادله الظنيه واذا كان ظنيا فلا يصح
ان يقال الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام واجاب المصنف بانا لا نسلم ان
الفقه ظني بل هو قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمبين حصل له فقدمه
قطعيه وهي قولنا انتقاض الوضوء مظنون والى هذه المقدمه اشار المصنف بقوله
ظن الحكم ولنا مقدمه اخرى قطعيه وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به واشار اليها بقوله
وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجه قطعيه
لان المقدمتين قطعيتان اما الاولى فلانها وجدانيه اي تقطع بوجود الظن به كما تقطع
بجوعه وعطشه واما الثانيه وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به فهي ايضا قطعيه
لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا
مختصروا كلامه ما اراده بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم
هو الاجماع فان الايه قد اجمعوا على ان كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه
وفيه نظر فان الاجماع ظني كما تقدم وقال بعضهم هو الدليل العقلي وذلك
ان الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا
وحينيذ فاما ان يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين او يترك العمل
بكل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين او يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح
العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر ايضا فانه انما يجب العمل به او بنقيضه

والجواب ان تقال انه
لا يلزم ان يكون وصفه للادراك
انما يلزم ذلك لو كان الحكم
غير مكتسب واما اذا كان مكتسبا
كالعلم به لا هو قال ابن عثام

وادلتها التفصيليه وهذا كله نفعل في علم الله فان الباري تعالى عالم بحكم وذلك الحكم موصوف بانه
مكتسب يعني ان شخصا قد اكتسبه وقوله من ادلتها التفصيليه احترز به عن
العلم الحاصل للمقلد في المسايل الفقهيه فان المقلد اذا علم ان هذا الحكم افتى به المفتي
وعلم ان ما افتى به المفتي هو حكم الله تعالى في حقه علما ضروريا ان ذلك حكم الله في حقه
فهذا وامثاله علم بالاحكام شرعيه عليه مكتسب لكن لا من ادلتها التفصيليه بل من دليل
اجمالي فان المقلد لم يستدل على كل مسيله بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد يعم جميع
المسايل هكذا قاله الامام في المحصول وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب
التحصيل وفي الحد نظر من وجوه احدها ان تعريف الفقه بانه العلم يقتضي ان يكون
اصول الفقه هو ادله العلم بالاحكام لا ادله الاحكام انفسها وهو باطل كما تقدم
تقدم ان الاصول معرفه دلايل الفقه لا معرفه دلايل العلم بالفقه ولان مدلول الدليل
هو الحكم لا العلم بالحكم الثاني انه لا يخلو اما ان يريد بالعمليه عمل الجوارح او ما هو
اعم منها ومن عمل القلوب فان اراد الاول فيرد عليه ايجاب النيه وتحريم الرياء
والحسد وغيرها فانها من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح وان اراد الثاني ورد عليه
اصول الدين فانه ليس بفقه مع انه عمل بالقلب ولو قال الفرعيه كما قاله الامدي
وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض الثالث ان العلم يطلق ويراد به الاعتقاد
الجازم المطابق لدليل كما سيعرف عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به
ما هو اعم من هذا وهو الشعور فان اراد الاول لم يحسن الاحتراز عن المقلد لقوله
من ادلتها التفصيليه لعدم دخولها في الحد لان ما عند المقلد يسمى تقليدا لا علما
وان اراد الثاني لم يرد سوال القاضي المذكور وعقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون
الرابع ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور احكام الشريعه الى آخره يصدق

عليه انه علم بها اذ العلم ينقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك ليس تفقه بل الفقه العلم
التصديقي لا العلم التصوري قال قيل قال الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا
ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع
والظن طريقه اقول هذا اعتراض على حد الفقه اورده القاضي ابو بكر الباقلاني
وتقريره موقوف على مقدمه وهي ان الحكم بامر على امر ان كان جازما مطابقا لدليل فهو العلم
كعلمنا بان الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامي ان
الصحابه بين وان كان جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفروا به وان لم يكن
جازما نظر ان لم يترجح احد الطرفين فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح
وهم اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تقرير السوال فنقول الفقه مستفاد من الادله
السمعيه فكون مظنونا وذلك لان الادله السمعيه ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب
فهي لا تفيد الا الظن عند القايل بها والمتفق عليها من الادله هو الكتاب والسنه
والاجماع والقياس فاما القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن واما الاجماع فان وصل الينا
بالاحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وتقديره فقد صحح الامام في المحصول
والامدي في الاحكام ومنتهى السول انه ظني واما السنه فالاحاد منها لا تفيد
الا الظن واما المتواتر فهو كالقران متنه قطعي ودلالته تحتمل على نفي
الاحتمالات العشره ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل لا يفيد الظن فقط وتقدير
ان يكون فيه شيء مقطوع الدلاله فيكون من ضرورياته الاربعه وهو ليس بفقه على ما تقدم
في الحد فالفقه آدن مظنون لكونه مستفادا من الادله الظنيه واذا كان ظنيا فلا يصح
ان يقال الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام واجاب المصنف بانا لا نسلم ان
الفقه ظني بل هو قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمبين حصل له فقدمه
قطعيه وهي قولنا انتقاض الوضوء مظنون والى هذه المقدمه اشار المصنف بقوله
ظن الحكم ولنا مقدمه اخرى قطعيه وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به واشار اليها بقوله
وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجه قطعيه
لان المقدمتين قطعيتان اما الاولى فلانها وجدانيه اي تقطع بوجود الظن به كما تقطع
بجوعه وعطشه واما الثانيه وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به فهي ايضا قطعيه
لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا
مختصروا كلامه ما اراده بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم
هو الاجماع فان الايه قد اجمعوا على ان كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه
وفيه نظر فان الاجماع ظني كما تقدم وقال بعضهم هو الدليل العقلي وذلك
ان الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا
وحينيذ فاما ان يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين او يترك العمل
بكل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين او يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح
العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر ايضا فانه انما يجب العمل به او بنقيضه

الا اذا ثبت بدليل قاطع ان كل فعل يجب ان يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز ان
يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على الاباحه الاصليه فلا قبيل
الاجتهاد و كحاله عند الشك قوله والمظنون في طريقه اشار بذلك الى ان الظن الواقع
الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح
بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف يكون المقدمتان قطعيتين مع التصريح
بالظن فاجاب عن ذلك بان المعتبر في كون المقدمه قطعيه او ظنيه انما هو بالنسبه
الحاصله فيها فان كانت قطعيه كانت المقدمه قطعيه وان كانت ظنيه كانت المقدمه
ظنيه سواء كان الطرفان قطعيين او ظنيين او كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا ولا شك
ان النسبه الحاصله من الاولى هو وجود الظن والنسبه الحاصله من الثانيه هو وجوب
العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه ولا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لانه واقع في الطريق الموصل
الى النسبه التي توصل الى الحكم فان مقدمتي القياس وجميع اجزائها طريق موصل الى الحكم
فتلخص حينيذ ان الفقه كله مقطوع به بدا العمل وهذا قال اكثر الاصوليين كما قاله
القرافي في شرح المحصول وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعا به نظر من وجوه

بالفقرة الاولى

احدها ان المقدمات لا بد من تقامد لوطها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى انه
غالب على ظن المجتهد فيستحيل ان يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوما ايضا لاستحاله
اجتماع النقيضين الثاني انه اقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم
وهو غير المطلوب لانه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم
الغالب على الظن والنزاع فيه لانا في الاول فان قيل المراد وجوب العمل فلما لا نسلم
لانه نودي الى فيما احد لان قوله في احد هو العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل
بالاحكام لا مطابقه ولا تضمنا ولا التزاما ولان العلم بوجوب بالاحكام مستفاد من الادله
الاجماليه والفقه مستفاد من الادله التفصيليه ولان تفسير الفقه بالعلم بوجوب
العمل يقتضي اختصاص الفقه في الوجوب وليس كذلك الثالث ان ما ذكر وان دل
على ان الحكم مقطوع به لكن لا يدل على انه معلوم لان القطع اعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس
بعالم وكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعي هو الثاني وهو كون الفقه معلوما وما اقام الادله
عليه بل على القطع قال ودليله المتفق عليه بين الامه الكتاب والسنه والاجماع
والقياس ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الشرعيه ليتمكن من اثباتها ونفيها لا جرم
رتبناه على مقدمه وسبعه كتب اما المقدمه ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان
اقول ادله الفقه تنقسم الى المتفق عليها بين الامه الاربعه والى المختلف فيها فالمتفق
عليها اربعه الكتاب والسنه والاجماع والقياس وما عدا ذلك كالاستصحاب والمصالح
المرسله والاستحسان وقياس العكس والاخذ بالاقل وغير ذلك مما سياتي مختلف فيه بينهم
لما كان المقصود من هذه الادله هو استنباط الاحكام بالاثبات تارة وبالنفي اخرى لتحكيم
على الامر بانه للوجوب لا للندب وعلى النهي بانه للتحريم لا للكراهه قال الحكم على الشي
بالنفي

اعلم ان ها هنا احكاما احدها حكم ظني المسرا قض وهذا حكم ظني والباقي كون الحكم ظنيا وهو متقوض به وهذا هو المعمول صوبه في الاول فلا يتم دلائل الشارح على ما انه ان تقسام عما

بالنفي والاثبات فرع عن تصوره احتاج الاصولي الى تصور الاحكام الخمسه وهي الوجوب
والندب والتحريم والكراهه والاباحه وتصورها بان تحدها بالحد او بالرسم كما سياتي
ثم ان المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمه وسبعه كتب فاشار بقوله لاجرم رتبناه
الى وجه ذلك وتقريره ان اصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاث معرفه
دلايل الفقه الاجماليه ومعرفه كيفيه الاستفاده منها ومعرفه حال المستفيد فاما
دلايل الفقه فعقدنا لها خمسه كتب منها اربعه للاربعه المتفق عليها بين الامه واكملنا
المختلف فيها واما كيفيه الاستفاده وهي الاستنباط فعقدنا لها الكتاب السابع في التعادل والترجيح واما حال المستفيد فعقدنا له الكتاب الثامن في الافتاء هذا بيان
الاحتياج الى الكتب السبعه وقدم الكتب الخمسه التي في الادله والترجيح على كتاب
الاجتهاد لان الاجتهاد يتوقف على الادله والترجيح بعضها على بعض وقدمت الكتب
الخمسه المعقوده للادله على كتاب الترجيح لان الترجيح من صفات الادله فهو متاخر
عنها قطعا وقدم الكتب الاربعه التي هي الادله المتفق عليها على الكتاب المعقود للادله
المختلف فيها لقوه المتفق عليه وقدم الكتاب والسنه والاجماع على القياس لان القياس
فرع عنها وقدم الكتاب والسنه على الاجماع لانه فرع عنهما وقدم الكتاب على السنه
لان الكتاب اصلها واما وجه الاحتياج الى المقدمه فهو ما تقدم من ان الحكم بالاثبات والنفي
موقوف على التصور فلاجل ذلك احتاج قبل الخوض في اصول الفقه الى مقدمه معقوده
للاحكام ومتعلقات الاحكام وهي افعال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل
المقدمه مشتمله على بابين الاول في الحكم والثاني في ما لا بد للحاكم منه وذلك في الباب
الاول ثلاثه فصول الاول في تعريف الحكم والثاني في اقسامه والثالث في احكامه
وذكر في الباب الثاني ثلاثه فصول الاول في الحاكم والثاني في المحكوم عليه والثالث
في المحكوم به واعلم ان حصر الكتاب في ما ذكر يلزم منه ان يكون تعريف الاصول والفقه
وما ذكر بعدهما من البيوال واجوابه ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل في المقدمه
ولا في الكتب الا ان يقال الضمير في رتبناه عايد على العلم لا الى الكتاب وفيه بعد
وقوله المتفق عليه بين الامه اشار به الى ان المخالفين في هذه الاربعه ليسوا بامه
بعتبر كلامهم ولا عبرة بمخالفه الرافضي في الاجماع ولا بمخالفه النظام في القياس
ولا بمخالفه الدهريه في الكتاب والسنه على ما نقله عنهم ابن برهان في اول الوجيز
قوله لاجرم رتبناه على مقدمه اي لاجل ان الاصول عبارة عن المعارف الثلاث
كما تقدم ببسطه ولاجل ان التصور لا بد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا التركيب فاسد
وصوابه انما رتبناه بزياده ان كما وقع في القران وذلك لان جرم فعل قال سيبويه
بمعنى حق والغراء وغيره بمعنى كسب والدرء بعدها هو فاعلها ورتبناه لا تصح الفاعليه
للفاعليه لانه فعل ليس بمحدث حرف مصدري وقوله على مقدمه المراد بالمقدمه ما
يتوقف عليه المباحث الاتيه قال الجوهري في الصحاح مقدمه الجيش بكسر
الدال اوله ثم قال وفي موخر الرحل وقادمته لغات منها مقدمه بفتح الدال

مستنده فيجوز هنا الوجهان نظرا الى هذين المعنيين قال الباب الاول في الحكم
وفيه فصول الاول في تعريفه الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير اقول يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبة اي وجه اللفظ
المفيد اليه وهو بحيث يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما
افاد الى المسمع او من في حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو
الكلام النفساني لانه الحكم الشرعي لا توجيه ما افاد لان التوجيه ليس بكلام فالمطلق
المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول
فالخطاب جنس وباضافته الى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والانس وبهذا التقييد
لا ذكر له في المحصول ولا في المنتخب ولا في التحصيل ثم ذكر صاحب الحاصل فتبعه عليه
المصنف وهو الصواب لان قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعي مع انه يصادق
عليه فان قيل ان هذا صحيح من هذا الوجه لكن يرد عليه احكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى
الله عليه وسلم وفعله وبالاجماع وبالقياس وقد اخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب
ان الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقا وهو الاربعة معرفات له لا مثبتات واختلفوا هل
يصدق ايهم الخطاب على الكلام في الازل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال
الآمدي في مسئلة امر المعدوم اختلفوا في انه لا يسمى بذلك ووجهه ان الخطاب والمخاطبة
اللغة لا تكون الا من مخاطِب ومخاطَب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من
ابن سيولد كما سنعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالصوت بحيث يسمع فهو خطابا
قال الموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل بالاطلاق لانه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم
فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال وقوله المتعلق بافعال
المكلفين احتراز عن المتعلق بذاته الاقدسية كقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وعن المتعلق
بالجمادات كقوله تعالى ولوم تسير الجبال فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس
بحكم لعدم تعلقه بافعال المكلفين فان قيل اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي انه لا
حكم عند عدم التعلق والتعلق حادث على رأيه فيلزم ان لا يكون الكلام ثابتا قبل ذلك وهو
باطل فان الحكم قديم فالجواب ان المراد بالتعلق هو الذي من شأنه ان يتعلق اذ لو اخذنا
بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لاجل العموم فيودي الى العدم تحقق
الحكم وهو باطل ولا شك انه يصدق على الاحكام في الازل انها متعلقة مجازا لانها قوة
الى التعلق وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى انه يجوز دخول المجاز والمشترك في
الحد اذا كان السياق مرشدا الى المراد فان قيل تقييده التعلق بالفعل يخرج المتعلق
بالاعتقاد كاصول الدين وبالاقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج ايضا وجوب النية
وشبهها مع ان الجميع احكام شرعية قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف
وهو اعم واجاب بعضهم عن اصول الدين بان المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه
لا مطلق الحكم الشرعي قال اصول الفقه لا يتكلم فيها الا في الحكم الشرعي الذي هو فقه
وقوله بالاقتضاء او التخيير الاقتضاء هو الطلب وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب

ترك

ترك وطلب الفعل ان كان جازما فهو الايجاب والا فهو الندب وطلب الترك ان كان جازما
فهو التحريم والا فهو الكراهة واما التخيير فهو الاباحة فدخلت الاحكام الخمسة في هاتين
اللفظتين واحترز بذلك عن اخبر كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى وهم
من بعد غلبهم سيغلبون فان الفعول وجدت فيه مع انه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب
والتخيير وهذا التعريف رسمي لاحد قال الاصفهاني في شرح المحصول لان اوردكوه فيه
وليست للشك بل المراد انه واقع على احد هذه الوجوه فانه يكون حكما كالانساني والنوع
الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصة فانها تقوم على البدل كما تقرر في علم
المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الاول في تعريفه ولم يقل في حده لان التعريف
يصدق على الرسم فانه منه وفي التعريف المذكور نظر من وجوه احدها ما اورده الاصفهاني
في شرح المحصول وهو ان الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند متبنيه والحكم
الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الاضافية كما هو مقرر في علم الكلام
الكلام فامتنع ان يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله الثاني
ان الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لان قوله تعالى اقم الصلاة ايبين نفس وجوب
الصلاة بل هو دال عليه الا ترى انهم يقولون الامر المطلق يدل على الوجوب والدال غير
المدلول الثالث من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي
صلى الله عليه وسلم او الحكم الذي شهد به جزء علة واحدة واجزاء الاصحية بالعتاق في حق ابي بردة
وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام واقله ثلاثة
ان قلنا الابهم فلو عبر بالمكلف ليعم حمله على الجنس وفيه بحث بان الافعال والمكلفين
متعددان ومقابله المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع او الاحاد كقولنا ادرك القوم وابهم الرابع انه يخرج من هذا الحد الكثير من الاحكام الشرعية
كصلاة الصبي وصومه وجه فانها تتعلق بفعل غير مكلف الخامس اورده التفتازاني في التلخيص فقال ان هذا الحد
يلزم منه الدور فان المكلف من يتعلق به حكم الشرع فلا تعرف احكام الشرعي الا بعد معرفة
المكلف لانه اخطاب المتعلق بافعال المكلفين ولا تعرف المكلف الا بعد معرفة احكام الشرعي
لانه من يطالب بحكم الشرع واجاب المصنف الاصفهاني في شرح المحصول بان المراد
بالمكلف البالغ العاقل وهذا لا يتوقف على الخطاب ولا ورد فيه نظر لانه عنايته باكمل وان
المكلف من قام به التكليف وهو الالزام لانه وزيلغ ويجعل ولا تكلف لعدم وصول الحكم بلغ قراءة
اليه قال المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث لانه يوصف به
ويكون صفة للفعل العبد ومتعلقا به كقولنا حلت بالكاح وحرمت بالطلاق وايضا
موجبية الدلوك وما يتبعه النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنه وايضا فانه
الترديد وهو بنا في التحديد اقول اورد المعتزلة على هذا الحد الذي لاصحابنا
ثلاثة اسئلة احدها ان خطاب الله تعالى قديم والحكم حادث واذا كان احدهما قديما
والآخر حادثا فليس يصح ان يقولوا الحكم خطاب الله فاما قدم الخطاب فلانه يجب الي

دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبكم ان الكلام
قديم والى هذا اشار بقوله عندكم واما حدوث الكلم فالدليل عليه من وجهين احدهما
انه لو وصف بالحدوث لكنا حلنا المراة بعد ما لم تكن حلالا بالكلام الاحكام
الشرعيه وقد وصف بانه لم يكن وكان وكلما لم يكن وكان فهو حادث واليه اشار
بقوله لانه يوصف بحدوث الثاني ان الكلم يكون صفة لفعل العبد
كقولنا هذا لوطي حلال فالحل حكم شرعي وقد جعلناه صفة للوطي الذي هو فعل العبد وفعل
العبد حادث وصفة الحادث اولى بالحدوث لانها اما مقارنة للموصوف او متاخرة عنه
واليه اشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد الثالث ان الكلم الشرعي يكون محللا
بفعل العبد كقولنا حلت المراة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة الاباحة
والطلاق علة التحريم والنكاح والطلاق حادثان لان النكاح هو الايجاب والقبول
والطلاق قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلول حادثا بطريق الاولى لان المعلول
اما مقارن لعلته او متاخر عنها واليه اشار بقوله ومعللا به اى ويكون الكلم معللا
به اى بفعل العبد السوال الثاني ان هذا الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان
خطاب الوضع وهو جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا خارج عنه لانه لا طلب فيه ولا
تخيير فمن ذلك موجبه الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجبا للصلاة فانه حكم شرعي
لانا لم نستفده الا من الشارع ولانه موجب لا طلب فيه ولا تخيير ودلوك الشمس زوالها ويقال
غروبها قاله الجوهري ومنها مانعيه النجاسة للصلاة ومحله البيع اى كونها مانعة من
الصحة فانها حكم شرعي لانا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيها ولا تخيير
ومنها الصحة والفساد ايضا لما قلناه السوال الثالث وقد اسقطه صاحب التحصيل
ان هذا الحد فيه او في موضوعه للتردد اي للشك والمقصود من الحد انما هو التعريف
فيكون التردد منافيا للحد قلنا الحادث المتعلق والكلم متعلق بفعل الله تعالى
العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعدومات والنكاح والطلاق وغيرهما معرفان له كالعالم
للصانع والموجبية والمانعية اعلام بالكلم لا هو وان سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك
وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته والتردد في اقسام المحدود لا في احدها
اقول اجاب المصنف عن الاعتراض الاول وهو قولهم كيف تقولون ان الكلم هو الخطاب
مع ان الخطاب قديم والكلم حادث فقال لا نسلم ان الكلم حادث بل هو قديم ايضا كالخطاب
وحينئذ فصح قولنا الكلم خطاب الله تعالى فقولهم في الدليل الاول على حدوثه ان الكلم يوصف بالحدوث
كقولنا حلت المراة بعد ان لم تكن حلالا فليس كذلك لان معنى قولنا الكلم قديم كما قال في المحصول
هو ان الله تعالى قال في الازل ادنت لفلان ان يطأ فلانة متى ما اراد اجرى مجرى انكاح وادا
كان هذا معناه فيكون الكلم قديما لكنه لا يتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وحينئذ
نقول لنا حلت المراة بعد ان لم تكن بمعناه تعلق الكلم بعد ان لم يتعلق فالموصوف بالحدوث

انما

انما هو التعلق وكما اشار بقوله قلنا الكلم التعلق واما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه
ان الكلم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا لوطي حلال فلا نسلم قال في المحصول
لانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله فحكم الله تعالى
هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول متعلقا بشيء ان يكون صفة
لذلك الشيء فانا اذا قلنا شريك الباري معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقا بشريك
الاله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الاله متصفا بصفة وجودية وهو محال
لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف والى هذا اشار بقوله والكلم متعلق الى اخره
واما قولهم في الدليل الثالث ان الكلم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت
بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول فلا نسلم ان النكاح والطلاق والبيع
والاجارة وغير ذلك من افعال العبد علل الاحكام الشرعية بل معرفات لها اذ المراد من
العلة في الشرعيات انما هو المعرف للحكم ويجوز ان يكون الحادث معرفا للقديم كما ان العالم
معرف للصانع سبحانه لانا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم
قاله الجوهري والى هذا اشار بقوله والنكاح والطلاق الى اخره قوله والموجبية والمانعية
اعلام جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرجت منه
هذه الاحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير فقال لا نسلم ان الموجبية والمانعية من الاحكام
بل من العلامات على الاحكام لان الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود
النجاسة علامة على بطلان الصلاة والبيع وان سلمنا انهما من الاحكام فليستا خارجتين من
الحد لانه لا معنى لكون الزوال موجبا الا طلب فعل الصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة
الا طلب الترك ولا نسلم ايضا ان الصحة والبطلان خارجان عن الحد فان المعنى بالصحة اباحة
الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمته فلم نخرج في قولنا بالاقتضاء او التخيير وانما عبرنا في السوال
بالفساد وفي الجواب بالبطلان اعلاما بالتردد واعلم ان في موجبية الدلوك دلالة
امور احدها وجوب الظهر ولا اشكال في انه من الاحكام والثاني نفس الدلوك وهو زوال
الشمس وليس حكما لانتزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجبا وهو ما اورده
المعتزلة وظهر انه غير وارد على الموجبية واستدلوا على كونه حكما بكونه مستفادا من الشرع
وانه لا معنى للشرعي الا ذلك واذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بانه علامة على الحكم
انما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعية واما دعواه ان المعنى بهما
اقتضاء الفعل والترك ممنوع ايضا لان الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعا
كما بيناه واما دعواه ان الصحة هو الاباحة فينتقض بالمبيع اذا كان خياريا فانه صحيح
ولا يباح للمشتري الانتفاع به وايضا يقال له صحة العبادات داخلة في اي الاحكام الخمس
فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد احترز به عن الحد وهو الوضع فيقال الا اقتضاء
او التخيير او الوضع قوله والتردد في اقسام المحدود لا في الحد جواب عن الاعتراض الثالث
وهو قولهم ان في الحد صعبه او وهي للتفكيك فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لان او ههنا
ليست للشك بل هي لاقسام المحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم او فعل او حرف يدل
عليه بعضهم بالتردد لا بالتردد فاز قولنا تردد في الشيء يستدعي الشك فيه

قوله والمردد بقي قسم ردلك
ان اوتخلي بامرين احدهما
يحمل والاصوب تردد
ويشكك مساوا او
قيل جاريد او عمرو
فاوقفد يحي احدهما
معهما ويحي بقدا لعشر
او يحي اكرم ردود
مشكوك فيهي دالة
على الحق يحي احدهما
مطلقا والمردد بدي احدهما
معينا واحدهما معينا
اخص من احدهما مطلقا
والخاص قسم من العام

بخلاف رد دين المتباينين تردد يا فانه لا يستلزم لصحته استعماله في المقسم وفي تعبير المصنف نظر لانه ان عنى بالرد يد ما قلناه فهو واقع في آخر الحد ضرورة فكيف يقول لا في احد وان عنى به الشك فهو منتف عن اقسامه قطعا ولو اقتصر على قوله والتردد في اقسام المحدود لاستقام وقد يجاب عن هذا بان يقال المراد بالتردد التقسيم كما قلناه ولا نسلم انه واقع في الحدود لك لان التردد انما هو في احدهما معينا واحدهما لا بعينا اخص من احدهما مطلقا فيكون عينه واحدهما مطلقا هو المعتبر في الحد ولم يقع فيه تردد ولا تردد في الحد انما التردد في الاقتضاء والتخيير الذي هما من اقسام المحدود الذي هو الحكم والى هذا اشار في المحصول فانه اجاب عن اصل السؤال بقوله قلنا مرادنا ان كل ما وقع على احد هذين الوجهين كان حكما قال الفصل الثاني في تقسيمه الاول الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب وان اقتضى الترك ومنع النقيض تحريم والا فكراهة وان خير فاباحة اقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيمه وهو نوعان لانه يقسم باعتبارات مختلفة الى تقسيمات سنة الاول باعتبار الفصول التي صيرت اقسامه من اقسام احدهما مطلقا انواعا تحيية وقوله في تقسيمه اي في تقسيم الحكم ثم انه لما قدم ان الحكم هو خطاب الله واحدها مطلقا هو المعبر الخ شرع في التقسيم في الخطاب وان كان كلامه في تقسيم الحكم وقرق الخطاب بالالف واللام الحد وهو فعل المكلف لاقاوا المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله ان خطاب الله تعالى فتارة يكون فيه اقتضاء مساو له وذلك ما هو اقتضاء احد المتساويين وقد يكون فيه تخيير كما تقدم وان اقتضى شيئا فاما ان يقتضي وجود الفعل ومنع من نقيضه اقتضاء راجحا او اقتضاء مرجوحا وهو الترك فانه الوجوب وان اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل دون الوجود فالكراهة ومنع من نقيضه وهو الامتناع فهو الحرمة وان اقتضى الترك لكن لم يمنع من الاتيان به فهو الاباحة والتخيير من اقسام احدهما الكراهة وان كان الخطاب لا يقتضي شيئا بل خير بين الاتيان والترك فهو الاباحة مطلقا قال ظاهر الامر وهذا التقسيم يعلم منه المحدود فالا يجاب مثلا طلب الفعل مع المنع من الترك وامثله والتخيير اخص من احدهما الباقي لا تخفى وهو تقسيم تحرر لا اير اد عليه لكن يعتبر المصنف بالوجوب والحرمة مطلقا واحدهما مطلقا لا يستقيم بل الصواب الايجاب والتحريم لان الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم قصد ساوله فيكون من الاقتضاء والتخيير والخطاب انما يصدق على الايجاب والتحريم لا على الوجوب والحرمة لانهما مصدر وجب من اقسام الحكم الذي هو المحدود لا الحد فافهم وحرم والايجاب والتحريم مصدران لاوجب وحرم بتشديد الراء فقول خاطبنا الله بالصلاة مثلا هو اوجبها علينا وليس بدلوله وجبت نحو اذا الوجوبها فقد وجبت وجوبا قال ويريد الواجب بانه الذي يذم شرعا تاركه قصدا او مطلقا وبرادفه الفرض وقالت الحنفية ما ثبت بقطعي والواجب بظني اقول المعرفات للماهية تحيية احدها الرسم الناقص وهو المعتبر مطلقا الذي هو معتبر في الحد لم يحقق سه رد لكن الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وسد بل لفظ بلفظ اشتهر منه والكوكبا نما وقع في الاقتضاء فالحد التام هو التعريف بالجنس والفصل كقولنا في الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص التعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولك الانسان حيوان ضاحك او كاتب فالضحك معنى خاص بالانسان والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الانسان الضحاك او الكاتب والتبديل باللفظ الاشهر كقولنا البر هو القمح اذا علمت ذلك فالاحكام الخمسة حدود ورسوم والتقسيم السيأتي ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الاشارة اليه ثم شرع الان في التعريف بالخواص فاول قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تتعلق بها هذه الاحكام فان الفعل الذي تتعلق به الوجوب هو الواجب والذي تتعلق به الندب هو المندوب والذي تتعلق به الكراهة هو المكروه والذي تتعلق به الاباحة هو المباح وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضي ابي بكر ولم يصرح فيه باختياره نعم صرح بذلك في المنتخب وقال انه الصحيح من الوسوم لكن فيه تعبير سيتعرفه وقوله الذي يذم اي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم اخرج به عن المندوب والمكروه والمباح لانه لا ذم فيها قال في المحصول تبعا للغزالي في المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يثيب على فعله بالعقاب على تركه لان الخلف في خبره محال فيلزم ان لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان المشكوك في وجوبه غير واجب مع وجود الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه ان يرد في كلام الله او في سنة رسوله او اجماع الامة ما يدل على انه كذلك لو تركه لكان مستحقا ذما ولما سيجيء ينتهي الاستحقاق واللوم الى حد يتصل به ترتب العقاب وقوله شرعا قال في المحصول هو اشارة الى ان الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله تاركه احتراز عن الحرام فانه يذم شرعا فاعله وقوله قصدا فيه تقرير ان موقوف على تقدمه وهي ان هذا التعريف انما هو بالجنس اي هو الذي يحسن لو ترك لذم تاركه اذ لو لم يحسن ما كان يقتضي ان كل واجب لا يذم حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك ان الترك لا يذم وهو باطل اذا عرف ذلك واحد التقرير بين انه انما ابى بالقصد لانه شرط الصدق هو بالجنس اذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم الثاني انه احترز به عما اذا مضى من الوقت مقدار يمكن فيه من ايقاع الصلاة ثم تركها بنوم او نسيان او موت فان هذه الصلاة واجبة لان الصلاة تجب عندنا باول الوقت وجوبا موسعا بشرط الامكان كما يأتي في الواجب الموسع وقد يمكن ومع ذلك لم يذم شرعا تاركها لانه ما تركها قصدا فالقيد بهذا القيد لا دخال هذا الواجب في الحد ولتصير به جامعا ولا دراكه في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل وقوله مطلقا فيه ايضا تقرير ان موقوفان ايضا على تقدمه وهي ان الايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجهاد وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيرا كخصال الكفارة وقد يكون مختما كالصلاة ايضا وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعا كالصلاة وقد يكون مضيقا كالصوم فاذا ترك الصلاة في اول وقتها صدق انه ترك واجبا اذ الصلاة

تجب باول الوقت ومع ذلك لايدم عليها اذا اتى بباقي اجتناب الوقت ويدم اذا اخرجها
عن جميع الوقت واذا ترك احدى خصال الكفاره فقد ترك مايصدق عليه انه واجب
انه لادم فيه اذا اتى بغيره واذا ترك صلاة الجنازه فقد ترك ماهو واجب عليه لان فرض
الكفايه تتعلق بالجميع ولايدم عليه اذا فعله غيره بخلاف تارك احدى الصلوات
الخمس فانه مدموم بيسوا فقه غيره ام لا اذا عرفت ذلك فعود الى تقرير ٥
احدهما ان قوله مطلقا عايد الى الدم وذلك لانه قد تلخص ان الدم على الواجب الموسع
والواجب المخير والواجب على الكفايه من وجه دون وجه والدم على الواجب المضيق
والمحتم والواجب على العين من كل وجه فلو انك قال مطلقا اي سيوا كان الدم من بعض الوجوه
او من كلها فلوم اذ كردلك لقيل له من ترك صلاة الجنازه مثلا لايسار غيره بها فقد ترك
واجبا عليه مع انه لايدم او يقال له الاتى بها آت بواجب مع انه لو تركه لم يدم وانت قد
قلت ان الواجب مايدم تاركه فلما ذكرهذا القيد اندفع الاعتراض لانه وان كان لايدم عليه
من هذا الوجه فيدم عليه من وجه اخر وهو ما اذا تركه هو وغيره وبه صار تاركا جامعا للواجب
الموسع والواجب المخير والواجب على الكفايه وعبر عنه الامام في المحصول والمنتخب بقوله
على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل ابداه بقوله مطلقا
فتبعه المصنف وهو احسن من عبارة الامام لان القيود لابد ان تخرج اضدادها ٥
فالتقييد بالبعض تخرج مايدم تاركه من كل وجه ويلزم ان تخرج من احد اكثر الواجبات
وهي المضيقه والمحتمه وفرض الاعيان لاجرم ان في بعض النسخ ولو على بعض الوجوه
بزيادة واو الحالية ان مطلقا عايد الى الترك والتقدير بترك مطلقا ليدخل المخير والموسع
وفرض الكفايه فانه اذا ترك فرض الكفايه لايأثم وان صدق انه ترك واجبا وذلك لانه اتى
ببدل ما الواجب مع انه لو تركه لم يأثم وانما يأثم اذا حصل الترك المطلق اي منه ومن غيره
وهذا في الواجب المخير والموسع ودخل فيه ايضا الواجب المحتم والمضيق وفرض العين
لان كل مادم الشخص عليه اذا تركه وحده دم عليه ايضا اذا تركه هو وغيره قوله
واراد فه الفرض اي الفرض والواجب عندنا مترادفان وقد بينا في كتابنا ان ثبوت
التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتواترة هو الفرض كالصلوات الخمس
وان ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه بالوتر على قاعدتهم
فان ادعوا ان التفرقة شرعيه او لغويه فليست في اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه ٥
وان كانت اصطلاحيه فلا مشاحه في الاصطلاح قال في الحاصل والنزاع لفظي قال
والمندوب ما يحمد تاركه ويسمى سنه ونافله اقول المندوب في اللغة هو المدعو اليه
قال الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب اي دعاه له فاجاب قال الشاعر

لا يسألون اخاهم حين يندبهم للنائبات على ما قال برهانا

سمي الفعل بذلك لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف

حرف

حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما قاله المصنف وقوله ما يمدح
فاعله اي الفعل الذي يمدح فاعله والفعل جنس وقوله يمدح خرج به المباح
فانه لامدح فيه ولادم وقوله فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما
والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانيا
كان او لسانيا فيدخل الاذكار القلبيه واللسانيه وغيرها من المندوبات والا يكون
احد فيه جامع وقوله ولا يدم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يدم فان قيل فرض
الكفايه يمدح فاعله ولا يدم تاركه مع انه فرض فلهذا احتجنا الى ادخاله في حد الواجب
كما تقدم فحينئذ ينبغي ان يقول مطلقا وكذلك ايضا خصال الكفاره والواجب الموسع
قلنا قوله ولا يدم كاف لانه للعموم لكونه يكون في سياق النفي اذ الافعال كلها نكرات
ثم يدخل في احد فعل الله تعالى مع انه ليس مندوبا الا ان يقال يحمل الفعل على
فعل المكلف وهو عنايه في احد ويسمى المندوب سنه ونافله قال في المحصول
ويسمى ايضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ومنهم من يعد لهذا بقوله
حسنا قال والحرام مايذم شرعا فاعله والمكروه مايمدح تاركه ولا يذم ٥
فاعله والمباح مالا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم اقول المراد بقوله
مايدم اي الفعل الذي يدم فالفعل جنس للاحكام الخمسه وقوله يدم احترز به عن
المكروه والمندوب والمباح فانه لادم فيها وقوله شرعا اشار الى ان الدم لا
يكون الا بالشرع على خلاف ماراه المعتزله وقوله فاعله احترز به عن الواجب
فانه يدم تاركه والمراد بالفعل هو الشئ الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر ليعم
الغيبه والنميمه وغيرهما من الاقوال المحرمه وكذلك الحسد والحقد وغيرهما
من الاعمال القلبيه ولك ان تقول ما الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به
وهو الاشاعره كما نقله عنهم الامدي وغيره فيقال ان يقول مطلقا كما قاله في حد الواجب
قال في المحصول ويسمى الحرام ايضا معصيه وذنبا وقبيحا ومرجوا عنه ومتوعدا
عليه اي من الشرع قوله والمكروه مايمدح تاركه اي فعل يمدح تاركه فالفعل جنس
للاحكام الخمسه وقوله يمدح خرج به المباح فانه لامدح فيه وقوله تاركه خرج به
الواجب والمندوب قوله ولا يدم فاعله خرج به الحرام واما المباح فهو في اللغه
عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف قوله ما اي فعل وهو جنس
للخمسه وقوله لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعه فان كلا منها يتعلق
بفعله او تركه مدح او ذم فان الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم والحرام عكسه
اي تعلق بتركه المدح وهو يتعلق بفعله الذم وهذا الاحتراز الاربعه التي ذكرها المصنف
وهي الفعل والترك والمدح والذم لابد من كل واحد منها الا الذم لانه لو قال ما لا يتعلق

والمندوب يتعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه ذم والمكروه عكسه

بفعله مدح ولا ذم ان كان يرد عليه المكروه فان فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال مالا
يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو اتى بهما ايضا ولكن حد والمدح
فقال مالا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب واما الذم فانه لو
حذفه فقال مما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء فهو اذا زيادة في الحد ه
والحد ودنقصان عن الحسن والطويل وايضا فقد تقدم ان هذه رسوم للافعال التي تتعلق
من افعال المكلفين وعلى هذا فافعال غير المكلفين كالنايم والساهي لستمن المباح مع
ان الحد صادق عليها فالحد اذا غير مانع وايضا فقد تعرض المصنف لقوله شرعا في رسمي
الواجب والحرام دون رسمي المندوب والمكروه والمباح مع ان المدح على الفعل في المندوب
وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا الا بالشرع وكذلك نفي المدح والذم عن المباح فالصواب
ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل ثم في المحصول كما في المنهاج الا انه اشار
اليه في المندوب ايضا وقد وقعت هنا اعلالا في عدة من الشروح المبتهون فاجتنبها
قال في المحصول وتسمي المباح ايضا طلقا وحلالا قال الثاني نباني عنه شرعا
قصر والاخمس كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والمعرفة نا لوا واما
ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وما له ان يفعله وربما قالوا الواقع على صفة توجب
الذم او المدح فالخمس بتقسيمهم الاخير اخص اقول هذا القسيم ليس داخلا
في القسم اولا لان القسم في قولنا الفصل الثاني في تقسيمه انما هو الحكم والقبيح والخمس
من الافعال لا من الاحكام ومورد التقسيم لابد ان يكون مشتركا بين اقسامه واعم منها وان
يثبت فانه لابد ان يكون ساد قا عليها ومغايرا لها لا جرم ان صاحب الحاصل قال
الفصل الثاني في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها لكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج
ولعل العذر في ذلك ان تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم الى
شيء وعيه وحاصل ما قاله المصنف ان الفعل ان نهي الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم
والمكروه وان لم ينه عنه فهو الحسن فيندرج فيه افعال المكلفين كالواجب والمندوب
والمباح وافعال غيرهم كالساهي والصبي والنايم والبهايم وكذلك افعال الله تعالى
كما قال في المحصول ومختصراته وليس في هذه الكتب تصريح بان المكروه من
القبيح او من الحسن لكن اطلاقهم النهي يقتضي الحاقه بالقبيح ويويده انهم لما عدوا الاشيا
التي تصمها الحسن لم يعدوه منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين احدهما
انه قد تقرر ان هذا التقسيم انما هو في متعلقات الحكم الشرعي ومتعلقاته هي افعال

المكلفين

المقسم

المكلفين كما علم في حد الحكم وحصر قلوه في هذه الاقسام افعال المكلفين الى الحسن والقبيح ثم قسم
الحسن الى اشيا منتها افعال غير المكلفين وهو معلوم البطلان الثاني ان فعل غير المكلف
لا يخلو اما ان يكون عند من قسم المباح امر لا فان كان فلا حاجة الى قوله والمباح وفعل
غير المكلف وان لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح به بعينه فيكون احد المتقدم للمباح
فاسد فانه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف يصدق عليه ذلك
والا شكال ان كلا منهما واردان هنا على الامام واتباعه قوله والمعتزلة قالوا يعني ان المعتزلة خالفوا
فقالوا القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه ان يفعله اذا كان عالما صفته من العلم انه
الداعية الى تركه كالكذب الضار او المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع واما
الحسن فهو الفعل الذي للقادر عليه العالم بصفته ان يفعله والى هذا اشار بقوله وما للقادر عليه العالم بحاله
وما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم عليه
فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه والمباح وفعل
الله تعالى وقد علم من هذا ان الحاد لم يكن الفعل مقدورا عليه كالعاجز عن الشيء والملجأ اليه
فانه لا يوصف عندهم لا قبح ولا حسن وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهي والنايم والبهايم قوله
وربما قالوا الى آخره وربما ذكرت المعتزلة عبارة اخرى في حد القبيح والحسن فقالوا القبيح هو
الفعل الواقع على صفة توجب الذم والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح فدخل
في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح اذ لا
مدح في فعلهما مع انهما قد دخلا في حد هم الاول للحسن لان القادر عليهما له ان يفعلهما فتلخص
ان الحسن بتفسير المعتزلة ما اختص منه بتفسيرهم اولا وذلك لان كل ما كان واقعا على
صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله ان يفعله ولا يعكس بدليل المكروه والمباح
واما القبيح فحده الاول مساو لكد هم الثاني وهذا التقدير اعتمده فان طايفة من الشارحين
قد قرروه على غير الصواب قال الثالث مل الحكم اما بسبب او مسبب كجعل الزنا
سببا لايجاب الحد على الزاني فان اريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظي وان
اريد بها التاثير فباطل لان الحادث لا يوثر في القديم ولانه مبني على ان الفعل جهان توجب
الحسن والقبح وهو باطل اقول هذا تقسيم ثالث الحكم باعتبار وصفه عارضه وهي
كونه علة ومعلولا واختلف الناس في القايل بهذا التقسيم فنقله الاصفهاني في شرح
المحصول عن الاشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل فان عبارته قال اصحابنا ولعل القايل
به منهم هو الغزالي وغيره ممن يرى ان الاسباب الشرعية مؤثرات يجعل الشارع وقال
الايجي شارح الكتاب ان هذا التقسيم للمعتزلة ولعله الاقرب فانه قد يقدم نقله عنهم في
الاعتراضات على احد الحكم ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فساه للمعقول فقال

فقالوا قبل الحكم وعبارة المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله ان طائفة قالوا ان الحكم كما يرد بالاقتضاء او التخيير قد يرد بجعل الشيء سببا لايجاب الحد وهذا حكم شرعي لانه مستفاد من الشرع من حيث ان الزنا لا توجب الحد لحسنه بل بجعل الشرع له حكما سببيا والثاني ايجاب الحد عليه وهو الحكم المسببي اذا تقرر هذا فاعلم ان تقسيم المصنف لا يستقيم فانه قسم الحكم الى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد صرح به هو حيث قال لجعل الزنا سببا فان ذلك تصريح بشيئين احدهما ان الزنا سبب والثاني ايجاب الحد عليه كذلك هو الله تعالى واذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الاحكام بل الذي يمكن جعله منها وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم انما هو ايجاب الحد لنفسه فضولي لان يقول اما سببي او مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من احكام الشرع قوله فان اريد بالسببية اي بجعل الشرع الزنا سببا لايجاب الحد هو كونه اعلاما ومعرفا له فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز ان يقول الشارع متى رأيت انسانا يزني فاعلم اني اوجبت عليه الحد لكن يسمى هذا التسبيب بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظي لانه مبني على تفسير الحكم بما ذكر فيه الوضع قال لان الاقتضاء او التخيير او الوضع فقد جعله حكما شرعيا ومن حذفه فليس حكما شرعيا عنده وقد تقدم اصلاحه في حد الحكم قوله وان اريد الثاني اي ان اريد بالتسبيه التاثير على معنى ان الله تعالى جعل الزنا موثرا في ايجاب الحد فهو باطل من وجهين احدهما ان الزنا حادث وايجاب الحد قديم والحادث لا يوثر في القديم لان تاثيره فيه يستدعي ياحر وجوده عنه او معارسه له الثاني ان القول بالتاثير مبني على ان الافعال مشتملة على صفات تكون هي الموثرة في الحكم والا كان تاثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحا بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل وفي الاول نظر من وجهين احدهما ان الاحتجاج بعدم الحكم لا يفيد ان كان هذا التقسيم للمعتزلة لانهم قائلون بحدوث الاحكام الثاني اذا كان في التحصيل وهو انهم قد يريدون التاثير لكن يجعلون تاثير الزنا انما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم وهذا كما اجبنا عن قولهم حلت المراد بعد ان لم تكن فان المراد حدوث تعلق الحل والتعلق حادث فاثر الحادث في امر حادث قال الرابع الصحة استتباع الغاية وبازائها البطلان والفساد وعايه العبادات موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء وصلاة من ظن انه متطهر صحيحة على الاول لا على الثاني وابو حنيفة سمى ما لم يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا وما يشرع باصله دون وصفه كالربا فاسدا اقول هذا التقسيم احد الاقسام الحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة في الفعل وعدم اجتماعها فانه بسواكان عبادة او معاملة فمعمول عليه النبي هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلا فان ترتيب الغاية على الفعل وتبعيته في الوجود كان صحيحا فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعيته عاينه وترتيب وجودها على وجوده لان السيد اذا طلب كاسا يستعطي وكانه جعل الفعل الصحيح طالبا ومقتضيا لمترتب اثر عليه مجازا واقايل ان يقول المبيع قبل القبض صحيح مع انه لم يترتب عليه

حل

حل الانتفاع وايضا فاطلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما اثرهما من البينونة ٥٥
والعتق مع انهما غير صحيحين قوله وبازائها البطلان والفساد يعني ان الفساد والبطلان لفظان مترادفان ومعناهما كون الشيء بحيث يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازاء الصحة اي تقابلان ظاهرا يقال اجلس فلان بازاء فلان وبحذائه اي مقابله اشار الى ذلك الجوهري في الصحاح واعلم ان دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض ابواب الفقه كالصلاة والبيع واما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسايل وفايدة الفرق بين الصعيدي مبسوطا في باب الكتابة من التنقيح فليراجع هناك ٥٥
قوله وغايه العبادات الخ لما ذكران الصحة استتباع الغاية اراد ان يفسر الغاية وهي في المعاملات عبارة عن ترتيب اثارها عليها قاله في المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما اشار اليه في اول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته واما الغاية في العبادات يعني صحتها فقال المتكلمون موافقة الامر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفايدة الخلاف تظهر في من صلى على ظن الطهارة اي تبين له انه محدث فان صلاته صحيحة على راي المتكلمين موافقة الامر التي هي مامور بان يصلي على ظن الطهارة سواكانت معلومة او مظنونة وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء فان قيل اذا لم يتبين له انه محدث فواضح انه لا قضاء عليه وليس كلامنا فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة ايضا كما قاله في المحصول فما وجه الخلاف قلنا الخلاف في اطلاق الاثم وممن نبه عليه القرافي ويخرج على الخلاف ما لو صلاه فاقد الطهورين اذا امرناه بها وفي تسميتها صحيحة او باطلة خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الامام في النهاية قولين والمنقول في كتاب الايمان من التتمة وجهين وبنى عليهما لو حلف لا يصلي الكن ٥٥
في تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم في الحضر لعدم الماء والمتيمم لشدة البرد وواجد الجابر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء وايضا بجمعه توصف بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها قوله وابو حنيفة سمى يعني ان الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع باصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع البتة وليس امتناعه لامر عارض والفاسد ما كان اصله مشروعا ولكن امتنع لامر عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابله المبيع وانما امتنع لاشتمال احد الجانبين على الربا وفايده هذا التفصيل عند هم ان المشتري بملك المبيع في الشراء الفاسد دون الباطل فاسده قال الجوهري ما في بطون الامهات الواحد ملقوحة من قولهم لقحت بضم اللام كالحمل من حن قال والاجزاء هما الاداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل يسقوط القضاء وردّ بان القضاء حينيذ يجب احدم الوجوب فكيف يسقط وبانهم يقولون سقوط القضاء به والحالة هذه غير المعلول وانما يوصف به وبعدمه ما يحصل وهو الصلاة المعرفة وردّ الاول بان معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قاله في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن ايرادهما بتقسيم وذكرهما عقيب التقسيم المذكور الصحة والبطلان وبان

واجزه

صار حين الملاقيح ج قراءة

الاجزا والصحه فرق وهو ان الصحه اعم لانها يكون صفه للعادات والمعاملات واما الاجزا فلا يوصف
به الا العادات فقوله الاداء اي الاتيان من قولهم اديت الدين اي اتيته ومنه قوله تعالى فليؤد الذي
ايتمن امانته فيدخل فيه الاداء المصطلح عليه والقضا والاعاده فرضا كان او نفلا واداء بعض الشارحين
ان القضا والاعاده لا يوصفان بالاجزا الاعتقاد ان المراد بالاداء هو المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح
في المحصول بلفظ الاتيان عوضا عن لفظ الاداء فدل على ما قلناه لكن المصنف تبع في هذه العباره صاحب
الحاصل وقوله الكافي لسقوط التعبد به اي لسقوط المطلوب وذلك بان يجتمع فيه الشرايط وينتفي
عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك وقال في التحصيل اجزا الفعل هو ان يكفي الاتيان به في سقوط
التعبد به فجعل الاجزا هو الاكتفا بالمأتي لا الاتيان بما يكفي وهو الصواب لان الاكتفا هو مداول
الاجزا قال الجوهري في الصحاح واجزا الشي كفاني قوله وقيل سقوط القضا يعني ان الفقها
قالوا الاجزا هو سقوط القضا وقد سبق نقله في الصحه عنهم والصواب على هذا القول التعبير
بالاسقاط لا بالسقوط وهي عباره الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف في ابطاله بوجهين
سيتغنيا بذلك عن ابطاله في الكلام على حد الصحه احدهما واليه اشار بقوله ورد بان القضا حينيذ
لم يجب ويقرر من وجهين الاول وعليه اقتصر في المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها
ان القضا انما يجب بامر جديد فاذا امر الشارع بالعباده ولم يامر بقضايها فاني بها فانها توصف
بالاجزا مع ان القضا حينيذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا يقال
سقط لان السقوط فرع عن الثبوت الثاني ان الموجب للقضا هو خروج الوقت
من غير الاتيان بالفعل في الوقت على وجهه فقد وجد الاجزا ولم يوجد وجوب القضا لعدم
الموجب له وهو خروج الوقت واذا لم يصدق وجوب القضا لا يقال يسقط لان سقوط الشي
فرع عن ثبوته قوله وبانكم تعللون سقوط القضا به هذا هو الوجه الثاني من الوجهين
الذين ابطل بهما تفسير الاجزا بسقوط القضا وتقرير انكما ايها الفقها تعللون سقوط القضا
بالاجزا فيقولون هذا اسقط قضاه لانه اجزا والعلة غير المعلول فيكون الاجزا غير السقوط
فكيف تقولون انه هو ولقايل ان يقول لا يلزم من كونه علة ان لا يصح التعريف به لان هذا
التعريف رسمي والرسم يكون باللازم للماهيه واللازم غير الملزوم واعلم ان الامام في المحصول
والمنتخب استدل بهذا الدليل على العكس كما قاله المصنف فقال قوله ولانا نعلل وجوب القضا
بعدم الاجزا والعلة غير المعلول فيكون وجوب القضا مغايرا لعدم الاجزا وتبعه على
ذلك في التحصيل وما قاله المصنف اولى لان دعوى الفقها اتحاد الاجزا وسقوط
القضا وهو انما اثبت المغايره بين القضا وعدم الاجزا فاثبت المغايره في عدم موضع دعوى
الاتحاد لكن المقصود ايضا حصل لان دعوى اتحاد الاجزا وعدم القضا يلزمها اتحاد

عدم

عدم الاجزا والقضا فيبطل الملزوم الذي هو المدعى وهو اتحاد الاجزا
وعدم القضا فان قلت لم عدل المصنف عن قول الامام لانا نعلل الى قوله لانكم
تعللون قلنا لمعنى لطيف وهو انه لو قال لانا نعلل سقوط القضا بالاجزا لكان يرد
عليه ما اورده هو عليهم وهو ان سقوط القضا يستند عي ثبوته مع انه غير ثابت
فاسنده الى الفقها لانهم اطلاق هذه العباره وهذا لا يرد على عبارة الامام لانه علل وجوب القضا بعدم الاجزا ولا شك في انه متى انتفا الاجزا وجب القضا
وهذا هو السبب في ارتكاب الامام التكليف في ابطال الدعوى بالتلازم وقد
وقع صاحب الكاشف في هذا الاعتراض فانه قال لانا نعلل سقوط القضا بالاجزا
وكانه يستشعر انه على عين محل النزاع فاتى به مطابقا فوقع في اعتراض اخر والمصنف
سلم الاعتراضين فانه ابطل الدعوى بالمطابقه لا بالازم كما صنع الامام وابسنده
الى الفقها فخلص من السوال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب
التي يغفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جدا وستراه ان شا الله تعالى قوله وانما
يوصف به وبعدمه يعني ان الذي يوصف بالاجزا وعدم الاجزا هو الفعل الذي
يحتمل ان يقع على وجهين احدهما تعتد به شرعا لكونه مستجمعا للشرايط المعتبره
فيوصف بالاجزا والاخر غير معتد به لانتفا شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزا
كالصلاه والصوم والحج فاما الذي لا يقع الا على وجه واحد فلا يوصف بالاجزا وعدمه
كمعرفه الله تعالى فانه ان عرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه ولم يعرفه
غير مجزيه لان الفرض انه ما عرف وكذلك ايضا رد الوديعه اما ان يردها الى المودع
او لا فان ردها فلا كلام والا فلا رد انه هكذا قال الامام في المحصول وتبعه عليه
صاحب التحصيل ثم المصنف وهي في المعرفه صحيح واما في رد الوديعه فلا لان
المودع اذا حجر عليه لسفه او جنون ولا يجري الرد عليه بخلاف ما اذا حجر
عليه فلعلهم ان رد الوديعه يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه كما حذفه
صاحب الحاصل قال الخامس العباده ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق
باداء تحلل فقضاء اداء والا فاعاده وان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها
فقضاء وجب اداؤه كالظهر للمتروكه قصدا اولم يجب وادرك كصوم المسافر
والمريض اذا امتنع عقلا كصلاة النايم او شرعا كصوم الحايض ولو ظن المكلف انه
لا يعيش الى اخر الوقت تضيق عليه فان عاش وفعل في اخره فقضاء عند القاضي
ابي بكر واداء عند الجبايين لا عبرة بالظن البين خطاه وقوله هذا تقسيم اخر
للحكم باعتبار الوقت المفروض للعباده وحاصله ان العباده اما ان يكون لها وقت معين
اي مضبوط بنفسه بحدوده والطرفين ام لا فان لم يكن لها وقت معين فلا يوصف

بالاداء ولا بالقضا سواء كان لها سبب كالتحيه وسجود التلاوه وانكار المنكر وامتثال الامر
اذا قلنا انه على الفور اولم يكن كالصلاه المطلقه والاذكار وقد توصف بالاعاده كمن
اتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الامام لهذا التقسيم
وان كان لها وقت معين فلا يخلو اما ان يقع في وقتها او قبلها او بعده فان وقعت قبل
وقتها جاز جوزه الشارع فيسمى تعجيلا كاخراج زكوه الفطر ولم يتعرض المصنف ايضا
ولا الامام لهذا التقسيم وان وقعت في وقتها فان لم تسبق باداء مختل اي باتيان مثله
على نوع من الخلل فهو الاداء اذا فاراد المصنف بالاداء المذكور اولا معناه اللغوي وبالاداء
الثاني معناه الاصطلاحي ويرد على المصنف قضا الصوم فان الشارع جعل له وقتا
معينا لا يجوز تاخيره عنه وهو من حين الفوات الى رمضان السنه الثانيه فاداء فعله
فيه كان قضا مع ان هذا لا ينطبق عليه فينبغي ان يزيد اولا او لا يقول في وقتها المعين
اولا وحينيذ فلا يرد لان هذا الوقت المعين وقت ثان لا اول وايضا فانه اذا اوقع ركعه
في الوقت كانت اداء مع ان صلاته لم تقع في وقتها بل الواقع هو البعض قوله والا اي وان
سبقت بالاداء المختل فهو الاعاده كالصلاه المامور بها والحج المامور به بعد الاتيان بهما
على نوع من الخلل كتركه النيه مثلا فان قيل اذا افسد الحج بجماع فتداركه فانه يكون قضا
كما قاله الفقهاء مع انه واقع في وقته وهو العمر فالجواب انه انما يكون العمر كله وقتا
اذا لم يحرم بها حراما صحيحا فاما اذا احرم به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه
وتاخيره الى عام اخر ويلزم من ذلك فوات وقت الاحرام به واذا اقتضى الحال فعله يورد ذلك
فيكون قضا للفوات بخلاف من اتى به غير منعقد وقد سبق لك واعد المسبوق ايضا بعينه
في الصلاه فقالوا انه اذا احرم بالصلاه وافسدها ثم اتى بها في الوقت فانها تكون قضا يترتب
عليه جميع احكام القضا لفوات وقت الاحرام بها لاجل ما قررناه من امتناع الخروج بعض
على ذلك الفاضي حسين في تعليقه والمتولي في التتمه والرويا في في البحر كلهم في باب صفه
الصلاه في الكلام على النيه وقد ذكرته مبسوطا في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الذي
لا يستغني عنه واذا تقرر هذا فكلام الاصوليين لا ينافيه فليحمل عليه قوله
وان وقعت بعده اي وان وقعت العباده بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقا
او موسعا كما قال في المحصول ووجد فيه اي في الوقت سبب وجوبها فانها تكون قضا
ويدخل فيه ما اذا مات فخرج عنه وليه فانه يكون قضاء كما صرح به او توعه بعد مدة
الموسع اذا الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بعينه كما يبيأتي في قوله ووجد فيه سبب
وجوبها مرد ود من وجهين احدهما ان النوافل يقضى على مذهبه مع انه احترز بها بشرط
سببا الوجوب ويدل عليه ايضا انها توصف بالاداء والاعاده كما اقتضاه كلامه فانه

فيسم

اذا اداء الاعم واسما

فيسم العباده وهي اعم من الفرض والنفل ولم يقسم العباده بقيد وجوبها ويرد عليه
ايضا صلاه الصبي بعد وقتها فانه مامور بالقضاء الثاني ان دخول الوقت هو
السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضا يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف
يجعله مغايرا له حتى نشترطه مع مضي الوقت فان كان مراده انه لا يوصف بالقضا الا
ما كان اداوه واجبا وهو فاسد لانه سيصرح بعد هذا بقليل بخلافه وقد وقع
صاحب التحصيل في ما وقع فيه المصنف فقال وان ادیت خارج وقتها المضيق او
الموسع سميت قضا ان وجد بسبب وجوب الاداء والمحصول والحاصل سيالمان من
هذا الاعتراض وذلك لان الامام ذكر في اول التقسيم ان الواجب اداء في وقته
وقته المضيق او الموسع سمي قضا ولم يذكر عن ذاك ثم قال وههنا احتمالان فذكر الاول
ثم قال الثاني ان الفعل لا يسمى قضا الا اذا وجد سبب وجوب الاداء مع انه لم
يوجد الاداء ثم تاره يجب الاداء وتاره يمنع عقلا وتاره يمنع شرعا الى اخر ما قال وذكر
اولا ان القضا هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه بما يتقدم سبب الوجوب
ولكن عبر بذلك ردا على من قال ان القضا يتوقف على الوجوب فصم المصنف الثاني الى
الاول حاله الاختصار وعطفه عليه وذكر ذلك صاحب التحصيل طاما منهما انه مداخر
في المسله وهو غلط بلا شك نعم كلام الامام يوهم ان النوافل لا تقضى ولكنه لا يرد عليه
فانه ذكر في اول التقسيم ان العباده توصف بالاداء والقضا والاعاده ولم يخصها بالواجب
ثم قال فالواجب اداء اديت في وقته سمي اداء الى اخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب
المثل فقط وقد وقعت اغلاط عده لكثير من الشراح في هذه المسله فاجتنبها واعتمد
ما ذكرته قوله وجب اداوه يعني ان القضا على اقسام تاره يكون اداوه واجبا كالظهر
المتروكه قصدا لا عذر وتاره لا يجب اداوه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض
وتاره لا يجب ولا يمكن ايضا اما من وجه العقل كصلاه النائم والمغمى عليه في رمضان
من اول الوقت الى اخره لان القصد الى العباده مستحيل عقلا مع الغفله عنها لانه جمع بين
النقيضين واما من وجهه الشرع كصوم الحايض فان المانع من صحته صوبها هو الشرع
لا العقل قوله ولو طرا للمكلف الى اخره اداطرا للمكلف انه لا يعيش الى اخر الوقت
الموسع يتضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التاخير اعتبارا بظنه وضوء ذلك ان
نطالب اولياء الدم مثلا بالستيفاء القود من الجاني بحصره الامام او نايبه وبحصرا كلاد وياره
بعمله ومثله ايضا ما اذا ماتت فخرج عنه وليه فانه يكون قضاء كما صرح به او توعه بعد مدة
الموسع اذا الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بعينه كما يبيأتي في قوله ووجد فيه سبب
وجوبها مرد ود من وجهين احدهما ان النوافل يقضى على مذهبه مع انه احترز بها بشرط
سببا الوجوب ويدل عليه ايضا انها توصف بالاداء والاعاده كما اقتضاه كلامه فانه

الغزالي لانه وقع في وقته المعين بحسب الشرع واما طنه فقد تبين خطأه فلا اعتبار
به قال السيد بين الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كاكل الميته
للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا والا فعزيمة اقول
هذا تقسيم اخر باعتبار كونه على وفق الدليل او خلافه وحاصله ان الحكم ينقسم الى رخصه
وعزيمه فالرخصه في اللغه التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصه في الامر خلاف
التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وهي بتسكين الخاء وحكى
ايضا ضمها واما الرخصه بفتح الخاء فهو الشحم الا حد بها كما قاله الامدي وفي
الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو احكام ثابت على خلاف الدليل لعذر فاكل الخ ص
وقوله ثابت اشاره الى ان الترخص لا بد له من دليل والا لزم ترك العمل بالدليل السالم
عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لانه لو لم يكن دليل لم يكن ثابتا بل الثابت غيره
وقوله على خلاف الدليل احترز به عما اباحه الله تعالى من الاكل والشرب وغيرهما
فلا يسمى رخصه لانه لم يسبق على المنع منه دليل كما يسميه بعض في الافعال الاختياريه
واطلق المصنف الدليل ليشمل ما اذا كان الترخص لجواز الفعل على خلاف الدليل ص
المقتضي للتحريم كاكل الميته وما اذا كان لجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضي
الوجوب كجواز الفطر في السفر واما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعه
لعذر المطر والمرض ونحوهما فانه رخصة بلا نزاع وكالابراد عند من يقول انه رخصه
وبهذا تعلم ان قول الامدي وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع
وقوله لعذر يعني المشقة واحترز به عن شيئين احدهما الحكم الثابت
بدليل راجح على دليل اخر معارض له التاني التكاليف كلها فانها احكام ثابته على خلاف
الدليل ومع ذلك ليست برخصه لانها لم تثبت لاجل المشقه وانما قلنا انها على خلاف
الدليل لان الاصل عدم التكليف والاصل من الادله الشرعيه وقد صرح القرافي بذلك
اعني بكون التكليف على خلاف الدليل واطال الاستدلال عليه في شرحي المحصول
والتنقيح ولا ادري لهذا القيد في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل فان قيل
الحكم الثابت بالمناسب لاجل المشقه كعدم وجوب ثبات الواحد للعشره في القتال
ونحو ليس برخصه مع ان الحد منطبق عليه قلنا لا نسلم فان تسميه المبيح رخيلا
انما هو على سبيل المجاز قوله كاكل الميته للمضطر الى اخره يعني ان الرخصه تنقسم الى
ثلثه اقسام واجبه ومندوبه ومباحه فالواجبه اكل الميته للمضطر على الصحيح
المشهور في مذهبنا واما المندوب به فالقصر للمسافر بشروطه المعروف وهو بلوغه

ثلثه

ثلثه ايام فصاعدا واما المباحه فمثل له المصنف بالفطر للمسافر فيقوله واجبا ومندوبا
ومباحا من باب اللف والنشر فالاول للاول والثاني للثاني والثالث للثالث وهذا ادكر
ابن الحاجب ايضا ومثل المباح بالفطر لا يستقيم لانه لا ان يتضرر بالصوم فالفطر
افضل وان لم يتضرر فالصوم افضل فليست للصوم حاله يستوي فيها الفطر وعدمه
وذلك هو حقيقه المباح فان قيل مراده المباح بتفسير الاقدمين وهو حوان الفعل الشا
الواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
ابغض المباح الى الله الطلاق قلنا لو اراد ذلك لما جعله قسيما للواجب والمندوب
وعطفه عليهما ففعله لذلك دليل على اراده المستوي الطرفين وقد يقال مراده بالمباح
ما ليس فعله راجحا وهو غير الواجب والمندوب ولكنه ايضا خلاف الاصطلاح والضرا
تمثيله بالسلم والعرايا والاجاره والمساقاه ونبه بذلك من العقود فانها رخصه بلا نزاع لان
السلم والاجاره عقدان على معدوم والمساقاه على معدوم ومجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر
لخوف الحاجه اليها وقد ثبت التفرج بذلك في الحديث الصحيح فقال وارخص في العرايا
ومع كونها رخصه فهي مباحه لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد فيقال الحكم
ثابت على خلاف الدليل لعذر ولا يضر تمثيل المباح بتمسيح الكف لان غسل الرجل افضل
منه كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون ومنهم ابن الرفعه في الكفايه والنووي
في شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا قوله والا فعزيمه اي وان ثبت الحكم لعذر لا على
خلاف الدليل لعذر وهو العزيمه فتعلم بذلك ان العزيمه في الاصطلاح هو الحكم الثابت
لا على خلاف الدليل كاباحه الاكل والشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالحدود
واما في اللغه فهو القصد المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء قال الجوهري عزمت على
كذا عزما وعزيمة وعزيمًا اذا اردت فعله وقطعت عليه قال تعالى فاذا عزم الامر
فلو شيء ولم يجعله عزما اي جزما وههنا يحتمل ان احدهما ان المصنف قد تبع صاحب
الحاصل في جعل الرخصه والعزيمه قسيمين للحكم وذكر الغزالي في كتبه ايضا
مثله وجعلهما غيرهما ولا من الحكم كقيام الفعل منهم الامدي وابن الحاجب والامام قال
في المحصول الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان يكون عزيمه او رخصه هذا
لفظه بحروفه وذكر في المنتخب ايضا مثله فانه قسم المباح الى الرخصه والعزيمه واراد
المباح بتفسير الاقدمين وهو ما يجوز فعله واجبا كان او غيره وكلام التحصيل ايضا
قريب منه ونقل القرافي عن المحصول انه فسر الرخصه بجواز الاقدام على الفعل
مع قيام المانع والعزيمه بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول
فانه انما فسره بالفعل الذي الثاني ان احد العزيمه في كلام المصنف يدخل فيه
الاحكام الخمسه والامام فخر الدين في المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ما عدا

المحرم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجايز كما تقدم والقرافي خصها
بالواجب والمندوب لا غير فقال في حدها طالب الفعل الذي لم يشهر فيه مانع شرعي
قال ولا يمكن ان يكون المباح من العزايم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه ومنهم
من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى والآمدي في الاحكام ومنتهى السول
وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشئ في المختصر الصغير وقالوا العزيمة ما لزم
العباد بايجاب الله تعالى وكانهم احترزوا بايجاب الله تعالى عن المندوب ولم يذكر ابن الحاجب
هذا القيد قال الفصل الثالث في احكامه وفيه مسايل الاول الواجب
قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بهم من امور معينة كخصال الكفارة ونصب احد المسيحيين
للامامة وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به
فلا خلاف في المعنى وقيل الواجب معين عند الله تعالى دون الناس وردبان التعيين يحصل
بترك ذلك الواحد والتخيير يجوز وتبت بقاؤه في الكفارة فانتفى الاول قيل يحتمل ان المكلف
يختار المعين او يعين ما يختاره او يسقط بفعل غيره واجيب عن الاول بانه يوجب تفاوت
المكلفين فيه وهو خلاف النص والاجماع وعن الثاني بان الوجوب يحقق قبل اختياره
لكل منهما وعن الثالث ان الادلة الثلاثة انما تدل على ان الواجب احدهما اقول عقد المصنف
هذا الفصل لاحكام الحكم الشرعي وجعله مشتملا على تسع مسايل والامام فخر الدين ذكر ذلك
في الاوامر والنواهي وجعل الاربعة الاخيرة من هذه المسايل التسع في الاحكام كما ذكره
المصنف واما الثلاثة الاولى فجعلها في اقسامه لا في احكامه فقال النظر الاول في
الوجوب والبحث اما في اقسامه واحكامه اما اقسامه فاعلم انه بحسب الامور به ينقسم
الى معين ومخير وبحسب وقته الى مضيق وموسع وبحسب المامور الى واجب على التعيين
وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر المصنف مثله صاحب الحاصل والتحصيل والمصنف
جعل الكل في احكام الحكم وليس بجيد ثم انه اطلق الحكم وانما هي اقسام الوجوب خاصة
المسئلة الاولى في افتقار المامور به الى معين ومخير اعلم ان الوجوب قد يتعلق بشئ معين
كالصلاة والحج وغيرذلك ويسمى واجبا معينا وقد يتعلق بواحد لا بعينه من امور معينة اي
باحدها ويسمى واجبا مخيرا ثم هذا على قسمين وقسم يجوز الجمع بين ذلك الامور ويكون
ايضا افرادها محصورة كخصال الكفارة فان الوجوب تعلق بواحد من الاطعام والكسوة
والعتق ومع ذلك يجوز اخراج الجميع وقسم لا يجوز الجمع ولا يكون افراده محصورة
كما اذا مات الامام الاعظم ووجدنا جماعة قد اسعدهم الامامة اي اجتمعت فيهم
الشرايط فانه يجب على الناس ان يضبطوا منهم واحدا ولا يجوز نصب زيادة عليه
وقد ذكر المصنف هذين المثالين لاجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف باحدهم
من امور مبهمة لانه تكليف بما لا يعلمه الشخص وكون الواجب واحدا منهما من
امور اي احدها لا بعينه نقله في المحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين نصرة لهم موافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل ما استدلوا

ح
اي الله تعالى

ح
بلغ قراءة

به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل بعد نقله الآمدي عن الفقهاء والاشاعرة
وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب وذلك ان تقول احد الاشياء قدر مشترك بين الخصال
كلها لصدقه على كل واحد منها وحينيذ ولا تعدد فيه وانما التعدد في محاله لان
المتواطي موضوع لمعنى واحد صادق على افراده كالانسان وليس موضوعا لمعان متعددة
واذا كان احد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير وانما التخيير في
الخصوصيات وهي خصوص الاطعام مثلا او الكسوة او الاعتاق فالذي هو متعلق
الوجوب لا تخيير فيه والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من
المباحث الآتية فافهمه واعلم ان المصنف حكى في هذه المسئلة ثلاث مذاهب
احدها ما تقدم والثاني ما نقله عن المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب
الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب على التخيير هو انه لا يجوز للمكلف
ترك جميع الافراد ولا يلزمه الجمع بينها وهذا بعينه هو قول الفقهاء فلا خلاف في المعنى
وحينيذ ولا حاجة الى دليل يرد عليهم فان قيل بل الخلاف في المعنى وهو الثواب
على الجميع والعقاب عليه قلنا فان الآمدي نقل عنهم في الاحكام انه لا ثواب ولا عقاب
الا على البعض واعلم ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا ايضا القول به لان كل حكم
ثبت الا على البعض بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم ان الوجوب ثابت لمسمى
احد الخصال لكفاية ثابتا لكل واحد منها لاشتماله عليه نعم يصدق على كل واحد
انه ليس بواجب باعتبار خصوصه والمذهب الثالث ان الواجب معين عند الله تعالى
غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول المزاحم لان الاشاعرة تؤوله عن المعتزلة
والمعتزلة يؤولونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف قايله عبر المصنف عنه
بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لان التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد
لا طريق له الى معرفته بعينه من التكليف بالمحال وابطله المصنف بان مقتضى التعيين
انه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه الى غيره
والجمع بينهما متناقض فاذا ثبت احدهما بطل الاخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم
فيبطل الاول الذي هو التعيين قوله قيل يحتمل الى اخره اي اعترض الخصم على الرد
المذكور من ثلثة اوجه احدها لا نسلم ان مقتضى التخيير تجويز ترك ذلك الواحد المعين
لجواز ان الله تعالى يلزم كل مكلف عند التخيير الى اختياره ما عينه له الثاني انه يحتمل
ان الله تعالى يعين ما يختاره للوجوب الثالث انا لا نسلم ايضا ان التعيين يحتمل ترك
ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما يسقط
الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة وغسل الرجل يمسح الخف
والشاة الواجبة في خمس من الابل باخراج البعير وشبهه ذلك واجاب المصنف
عن الاول بانه لو كان الواجب واحدا معينا ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئا

ح
اذا يعلم واحدا
منها لتحقق الاحد
فيه فقال حينيذ
هذا واجب فالى

يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على
الاخر عند اختلافهم في الاختيار لان التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنص
والاجماع اما النص فلان الآية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مخيرة لكل
مكلف واما الاجماع فلان العلماء متفقون على ان المكلفين سواء في ذلك وان الذي
حصله لو عدل الى الاخرى لاجزاه ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا اتباعه
بل يمسكون ما لنا سائغ فقط واجاب عن الثاني وهو كونه تعيين باختياره بان الوجوب ثابت
قبل احتمال المكلف اجماعا مع ان الواجب في تلك الحالة لا يسعهم ان يكون واحد معينا
لان الفرض ان التعيين يتوقف على اختياره وقد فرضنا انه لا اختيار واجاب عن الثالث بانه
لو كان الواجب واحدا معينا والمأتي به بدلا عنه يسقطه لكان الآتي به ليس آتيا بالواجب
بل ببدله لكن الاجماع منعقد على ان الشخص الآتي بأي واحد شاء من الخصال هو آت
بالواجب اجماعا قال قيل ان آتي بالكل معا فالاشتمال اما بالكل فالكل واجبا و
بكل واحد فيجتمع مؤثران على اثر واحد او بواحد غير معين ولم يوجدا او بواحد معين
وهو المطلوب وايضا الوجوب معين يستند عن معينا وليس الكل ولا كل واحد وكذا
الثواب على الفعل والعقاب على الترك عائدا الواجب واحد معين اقول احتج
الذاهب الى ان الواجب واحد معين بان فعل الواجب له صفات وهي اسقاط الفرض
وكونه واجبا واستحقاق ثواب الواجب وتركه ايضا له خاصة وهي استحقاق العقاب به
وهذه الاربعة تدل على انه واحد معين ثم ذكر المصنف هذه الاوصاف على هذا الترتيب
فبدا باسقاط الفرض وعبر عنه بالاشتمال فقال اذا اتى المكلف باخصال جميعها في
وقت واحد فلا شك في كونه مثابا وهذا الاشتمال لا يجوز ان يكون معللا بالكل
من حيث هو كل على معنى انه يكون المجموع هو العلة في اسقاط الواجب وكل واحد جزء
من اجزاء العلة وهو المسمى بالكل المجموعي لانه يلزم ان يكون الكل واجبا ولا جائز ان
يكون معللا بكل واحد وهو المسمى بالكلي التفصيلي لانه يلزم اجتماع مؤثرات
وهي الاعتاق والصيام والاطعام على اثر واحد وهو الاشتمال وذلك كما الجأ استاده
الى هذا يستغني به عن استناده الى ذلك واستاده الى ذلك يستغني به عن استناده
الى هذا فيستغني كل منهما عن الاخر ويفتقر كل منهما لا عن الاخر فيكون محتاجا
اليهما معا وغنيا عنهما معا ولا جائز ان يكون الاشتمال معللا بواحد غير معين لانه
لا وجود له او كل موجود فهو في ضمن معين ولا ابهام البتة في الوجود الخارجي انما
الابهام في الذهن فقط فاذا انتفى ذلك كله تعين ان الاشتمال حصل بواحد معين عند الله
تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب قوله وايضا الوجوب معين الى آخره هذا دليل ثان
على ان الواجب واحد معين وهو الوصف الثاني من جملة الاوصاف المتقدم ذكرها وتقريره
من وجهين احدهما ان الحكم الشرعي متعلق بفعل العبد والوجوب حكم معين من بين الاحكام
الخمسة وهو معنى من المعاني فنسند عن محلا معينا يتعلق به ويوصف ذلك المحل بانه

واجب

واجب لان غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له ايضا في نفسه فيمتنع وصفه
بالوجوب لاستحالة اتصاف المعدوم بالصفة الموجبة فبطل ان يكون غير معين ولا
خارجا ان يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين ان يكون واحدا
وهو المطلوب التقرير الثاني ان الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعلق بالشخص والوجوب
حكم معين من بين الاحكام الخمسة فيستند عن فعلا معينا يسقطه وبأي ما قلناه
يعينه الى آخره والتقرير الاول هو المذكور في المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض
تعسر المذكور هنا وصرح الامام بان ذلك في ما اذا اتى بالكل معا وجعل فرضه ايضا
قبل الاخراج قوله وايضا الثواب على الفعل والعقاب على الترك هذا هو الوصف
الثالث والرابع من الاوصاف المتقدمة للواجب الدالة على ان الواجب واحد معين وتقريره
انه اذا اتى بالكل ولا شك في استحقاق ثواب الواجب وذلك لا يجوز ان يكون على الكل
ولا على كل واحد ولا على واحدا لا بعينه لما تقدم فتعين ان يكون على واحد معين فيكون
الواجب واحدا معينا وكذلك اذا ترك الكل لا يجوز ان يعاقب على الكل ولا على كل واحد
ولا على واحدا لا بعينه لما قلناه فلم يبق الا المعين فثبت بهذه الادلة الاربعة
ان الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا واعلم انه لا كلام في انه يثاب على الكل
اذا اتى بذلك معا انما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه في المحصول والحاصل
وغيرهما فاطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب تزيد على ثواب النفل
بسبعين درجة قاله الامام الحرمين وغيره واورد فيه حديثا قال
واجيب عن الاول بان الاشتمال بكل واحد من تلك معرفات وعن الثاني بانه يستند عي
احدها لا بعينه كما لمعلول المعين المسند عي علة من غير تعيين وعن الاخرين
بانه يستحق ثواب امور وعفاب لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها اقول
شرع في الجواب عن الادلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بان الواجب واحد معين فاجاب
عن الدليل الاول وهو قولهم انه اذا اتى بالكل معا فلا جايز ان يكون الاشتمال بالكل
ولا بكل واحد ولا بواحد غير معين بدعال بحار القسم الثاني وهو حصول الاشتمال
بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد لان هذه الامور وغيرها من الاسباب
الشرعية علامات لا مؤثرات واجتماع معرفات على معرف واحد جايز كالعالم
المعين للصانع ولك ان تقول لما تقدم من الدليل على امتناع التاثير بكل واحد جار
بعينه في امتناع التعريف والاشتمال به سلمنا لكن هذا الجواب وان افاد الرد
على الخصم لكنه يقتضي ايجاب كل واحد لحصول الاشتمال به ومحاله ان الواجب
واحد لا بعينه سلمنا انه لا يقتضي ذلك بل يمكن ان يدعى معه ان الواجب واحد
لا بعينه لكنه قد سبق ان الخصم يبطل ذلك وان غير المعين لا وجود له فان كان
باطلا لاجل ما سبق فلا يصح ان يحتج به وان لم يكن باطلا بل سلمه هو الباطل فلا
فايده في هذا التطويل بل كان يحسن ابتداء باحسار القسم الثالث فان الجواب
على هذا التقدير موصول اليه واعلم ان تسليمه هو الباطل لثلاث امور

نازع سيما الباباني
وقال لا نسلم ذلك
بل ان نعلم هذا او
هذا او هذا لحقق
به ذلك المبهم ووجد
فيه والله اعلم يحرر

احدها ان ذلك غير مذهبه لان اختياره ان الواجب واحد لابعينه الثاني انه متناقض
لقوله بعد ذلك انه يسند عن احدها لابعينه الثالث ان غير المعين انما يوجد اذا
كان مجردا عن التشخصات ويوجد اذا كان في ضمن شخص بدليل الكلي الطبيعي كمطلق الانسان
فانه موجود مع ان الماهيات الكلية لا وجود لها قوله وعن الثاني اجاب عن الدليل الثاني
وهو قولهم ان الوجوب معين فيسند عن معينا فانا لا نسلم ذلك بل يسند عن احد الخصال
لابعينه وان كان لا يقع الا في معين واحدها لابعينه موجود وله تعيين من وجوه وهو انه احد
هذه الثلاثة وذلك كالمعلوم المعين مثل الكون فانه يسند عن علم من غير تعيين وهو اما البول
او الملبس او غير ذلك هذا الجواب لا ذكر له في ثبت الامام ولا في كتب اتباعه وقد تقدم انه مخالف
لما يسلمه للخصم لكنه صحيح في نفسه قوله وعن الاخيرين اي واجيب عن الاخيرين وهما
الثواب والعقاب انه اذا اتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع امور لا يجوز ترك كلها ولا يجب
فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال
يستحق ثواب وعقاب امور قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق ان يقول لا
يخلو اما ان يأتي بالجميع عن الترتيب او على المعية فان اتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلا
على الاول وان اتى بها معا كان مرتبا على الاقل ان ساوت لانه لو اقتصر عليه حصل له ذلك
فاضافه غيره اليه لا ينقضه وان تساوت فالي احدها او ان ترك الجميع عوقب على اقلها لانه لو
اقتصر عليه لاجزاه وهذا الجواب يقلل الامام في المحصول والمنتخب عن بعضهم وان كان المذكور
هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن ان يقال لذا وكذا وذكر جواب المصنف والامام يذكر المصنف الجواب
الاخر لان صاحب الحاصل قال انه ضعيف لانه يوجب تعيين الواجب قال بل الصواب
الجواب الاخر وما قاله باطل فانه لا يلزم من بعسه بعد الايقاع بعسه وحاصل التكليف والحدود
انما هو التعيين في اصل التكليف بدليل ان الاتي باي الخصال يكون اتيا بالواجب اتفاقا كما تقدم من
كلام المصنف مع انها معينة قال تذنيب الكل قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع
كاكل المذكى والميتة او يباح كالوضوء والتيمم او يسن ككفارة الصوم اقول هذا الفرع
شبيه بالواجب المخير من حيث ان الكل فيه تعلق بامور متعددة وان كان تعلقه بالترتيب فلما
ذكر الواجب المخير ذكر بعد كونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذنيب وهو بالذال
المعجمة قال الجوهري ذنب عامته بالتشديد اذا افصل منه شيئا فاز خاه كالذنب وحكى
الجوهري ايضا انه يقال ذنبه بذنبه بالتخفيف اي تبعه يتبعه فهو ذناب اي رافع فيجوز ان يكون
التذنيب ماخوذا من الاول وعلى هذا فالكلام ويجوز ان يكون ماخوذا من الثاني بعد تصعيفه
ليصير منقلبا الى اثنين لعروض وعينه والمعنى انه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل اي اتبعه اياه

والامام

والامام واتباعه عبر واعن هذا بقولهم فرع وحاصل ما قال ان الكل قد يتعلق على الترتيب وحينئذ
فينقسم الى ثلثة اقسام قسم يحرم الجمع كاكل المذكى والميتة وهو واضح وقسم يباح الجمع كالوضوء
والتيمم فان التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمل بعض الماء كان جايزا وقسم يسن كالكفارة
الجامع في رمضان فانه يجب عليه اعتاق رقبة فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين
مسكينا ويستحب له الاتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الامام واتباعه لكن التمثيل بالتيمم
فاسد لان التيمم مع وجود الماء لا يصح والاتيان بالعبادة الفاسدة حرام اجماعا لكونه لاعبا
كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فان فرض له استعمال التراب في وجهه ويديه لا على قصد العبادة
ولا يكون تيمما وتمثيله ايضا بالكفارة فيه نظر لان الكفارة يسقط بالاداء فلا يتوهى بالقاء
الكفارة لعدم بقاء ما عليه فلا يكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة وفي المحصول والمختصرة
ان الاقسام الثلاثة ايضا تجري في الواجب المخير فحرم الجمع نصب المبين عند الامامية وتوقف
المراوزة من خاطبين والباقي الجمع كبيتة العود سوء بعد يوم واستحبابه كخصال كفارة اليمين

قال الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما ان يساوي الفعل كصوم رمضان وهو المضيق
او يقتصر عنه فيمنعه من مع التكليف بالمحال الا لغرض القضا كوجوب الظهر على الزايل عذره
وقد بقي وقت تكبيرة او يزيد عليه فمقتضى ايقاع الفعل في جزء من اجزايه لعدم اولويته البعض
وقال المتكلمون بحرم تركه في الاول بشرط العزم في الثاني والا لجاز ترك الواجب بلا بدل
ورد بان العزم لو صلح بدلا لتادى الواجب به وبانه لو وجب العزم في الاخر الثاني لتعدد البدل
والمبدل واحد ومنا من قال يختص بالاول وفي الاخير قضا وقالت الحنفية يختص بالاخر
وفي الاول يجب كالزكاة وقال الكرخي الاتي في اول الوقت ان بقي على صفة الوجوب يكون
ما فعله واجبا واحتجوا بانه لو وجب في اول الوقت لم يجز تركه فلنا المكلف مخير بين ادايه في
اي جزء من اجزايه اقول هذا تقسيم اخر للوجوب باعتبار وقته وحاصله ان الفعل
المتعلق بوقت معين ينقسم الى ثلثة اقسام احدها ان يكون وقته مساويا له لا يزيد عليه ولا
ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق الثاني ان يكون الوقت ناقصا
عن الفعل فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال الا ان يكون لغرض القضا
فيجوز كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره في اخر الوقت كالمجنون والحيض والصبي وقد
بقي مقدار تكبيرة واطلاق المصنف لفظ القضا فيه نظر لان ذلك مخصوص بما اذا لم يكن
فعل ركعة في الوقت فان فعل فهي اداء على المشهور عندنا والاحسن ان نقول لا لغرض
التكميل خارج الوقت الثالث ان يزيد الوقت على الفعل وهو الذي نسميه بالواجب
الموسع وفيه خمس مذاهب احدها وهو اختيار الامام واتباعه وابن الحاجب ان
الامر بذلك يقتضي ايقاع الفعل في جزء من اجزاء الوقت بلا بدل سواء كان اولا واخرا لان
قوله صلى الله عليه وسلم الوقت ما بين هذين تناول لجميع اجزايه وليس تخيير بعض

صوابه
ان يكون
موقوفا
مع العلم
بعدم
سقوط
المسمى
وصوابه
لا لحرم
الفعل

والا فلا

الاجزا الوجوب باولي من تعيين البعض الاخر وهذا هو معنى قول الاصحاب ان الصلاة تجب ٥
باول الوقت وجوبا موسعا واهل المصنف التصريح بوجوبه باول الوقت ولكنه يوجد
من تعليل ما يليه والمذهب الثاني ونقله المصنف عن المتكلمين يعني اصحاب اصول الدين ان
الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزا الاول الا بشرط العزم على الفعل في الجزا الثاني ونقل
الامام في اخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب واختاره الامدي
ولاصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي وغيره والتصحيح هو الوجوب صححه النووي
في شرح المهذب وغيره ونقل الاصبهاني شارح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي انه قول
اكثر الشافعية قوله والحجاز اي احتج الذاهب الى وجوب العزم بانه لو جاز الترك في اول
الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في اول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال
ورده المصنف بوجهين احدهما ان العزم لا يصلح ان يكون بدلا عن الفعل لانه لو صلح بدلا ٥
لناداي الواجب به لان بدل الشي يقوم مقامه واذا لم يصلح المدلله فقد لزم جواز ترك الواجب
بلا بدل الثاني انه اذا عزم في الجزا الاول من اجزا الزمان على الفعل فلا يخلو اما ان يجب العزم
في الجزا الثاني ايضا او لا يجب فان لم يجب فقد ترك الواجب من غير بدل ويلزم ايضا
التخصيص من غير مخصص وان وجب فقد تعدد البدل وهي الاعزام مع ان المبدل واحد
فان قيل قد يكون صالحا للبدلية في ذلك الوقت لا مطلقا فاذا اتى بالبدل في هذا الوقت يسقط عنه
الامر بالاصل في هذا الوقت لا في كل الاوقات قال في المحصول هذا ضعيف لان الامر لا يفيد
التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البدل قايما مقام الاصل في هذا الوقت
فقد صار قايما مقامه في المرة الواحدة فيلزم الاكتفا به قال في البرهان والذي اراه انهم لا
يوجبون تحديد العزم في الجزا الثاني بل يحملون بان العزم الاول يسحب على جميع الازمنة المستقبلة
كما يسحب النية على العبادة الطويلة مع عروبها وهذا الذي قاله فيه تبيين لمذهبهم وجوابا عما
قاله المصنف وهذان المذهبان سيقفان على الاعتراف بانا لواجب الموسع والصلاة الا يه
منكر له قوله ومنا من قال يختص بالاول الى اخره شرع في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة
للواجب الموسع احدها ان الوجوب يختص باول الوقت فان فعله في اخره كان قضا لقوله صلى
الله عليه وسلم الصلاة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله والمراد بقوله ومنا
اي من الشافعية صرح به الامام في المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمنتخب ومن اصحابنا
وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخري حيث ذهب الى ٥
وقت العصر والعشا والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن
المتكلمين فقال وقال قوم من اهل الكلام وغيرهم ممن يعي ممن يقول ان وجوب الحج على الفور
ان وجوب الصلاة يختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير وهذا
يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط والثاني ان الوجوب يختص باخر الوقت فان معظم فعل في

اوله

اوله كان تعجيلا ويصير كمن اخرج الزكوة قبل وقتها ومقتضى هذا الكلام ان تقع الصلاة ٥
نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في التعجيل لكن عجل دينا او زكاة وقد ذكر في البرهان
ما يقتضيه لكن نقل الامدي وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القايل انه يقع نفلا وهذا
المذهب باطل لان التقديم لا يصير بنيه التعجيل اجماعا كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم
فبطل كونه تعجلا والثالث وهو راي الكرخي من الحنفية ان الامر بالصلاة في اول الوقت امر
ادراك اخر الوقت وهو على صفة التكليف كانها فعله واجبا وان لم يكن على صفته
فان كان مجنونا او حايضا او غير ذلك كانت فعله نفلا وكذا ذكر في المحصول والمنتخب
وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل عادت في اخر الوقت
بكون ايضا فرضا وكلام المصنف يابا ه لانه شرط بقاه على صفة الوجوب الى اخر
الوقت وسيقه الامدي وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة ونقل الشيخ
ابو اسحق في شرح اللمع عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير متعين ويتعين الفعل
فاي وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الامدي في الاحكام قوله
احتجوا الى اخره احتج الحنفيه على اختصاص الوجوب باخر الوقت بانه لو وجب في اوله
لما جاز تركه لكنه يجوز اجماعا فانتفى ان يكون واجبا والجواب ما قاله في المحصول اشار
اليه المصنف ان الواجب الموسع في التحقيق يرجع الى الواجب المخير لان الفعل واجب الاداء
في وقت ما اما او وبسيطه او خره فجري مجرى قولنا في الواجب المخير ان الواجب احدهما
او كلاهما او كما انا نضيفها الوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به
وكذلك هذا فتلخص ان المكلف مخير بين افراد الفعل في المخير وبين اجزا الوقت في الموسع
فحين لم يجب الفعل في اول الوقت بخصوصه حتى لو رد علينا جواز اخراجه عنه بل
خير له بينه وبين ما بعده قال ـــــ فرع الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء
الفايت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لكبر او مرض اقول ـــــ هذا التقييد في
الواجب الموسع مبني على توبته وقد ذلك جعله فرعا له وحاصله ان الواجب الموسع قد يسعه
العمر جميعه كالحج وقضا الفايت اي اذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب
فعله على الفور وحكم الموسع بالعمر انه يجوز له التاخير من عمر ما وقت اللهم الا ان يتوقع فوات
ذلك الواجب اي على ظنه على ظنه فواته كما صرح به في المحصول قال فان وقع اي ظن الفوات
اما لكبر سن او مرض متذبذب حرم التاخير عند الشافعي وما قاله في المرض منسلخ وهو معنى
قول الاصحاب في الفروع انه اذا خشي المعضب صبق عليه الحج على الصحيح واما ما قاله في
الشيخ فممنوع بل جوز اصحابنا التاخير مطلقا وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب
وجها ضعيفا في الحصباني بعد الموت ونحوه انه يعصي مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل بعد

المفصيل والامام اعتمد في هذه المقاله على المبيتصفي للغزالي فانما مذكوره فيه وقوله
اكبر او مرض متعلق بقوله سوغ قوله ولو حد منه انه لا يحرم عليه التاخير اذا ظن
الفوات اصلا او ظنه لكن لا للكبر او مرض بل لغيرهما من الاسباب الى لا ارها شرعا ٥
كالتجهيز والمنام قال ـــ الثالثه الوجوب ان تناول كل واحد كصلاه الخمس او واحدا
معينا كالتهجد يسمي فرض عين او غير معين كالجهاد ويسمي فرضا عاما الكفايه فان ظن كل طايفه
ان غيره فعل سقط عن الكل وان ظن انه لم يفعل وجب اقول ـــ هذا التقسيم اخر للوجوب
باعتبار من يجب عليه وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفايه ففرض العين
قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم والصلاه واقتصر الامام واتباعه عليه وقد
يتناول واحدا معينا كالتهجد والضحى والاضحى وغيرها من خصايص النبي صلى الله عليه وسلم
ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي ان وجوب التهجد يسمى في حقه واما فرض الكفايه
فهو الذي يتناول بعضا غير معين كالجهاد ويسمى بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود
منه والخروج عن عهدته بخلاف الاول فانه لا بد من فعل كل عين اي دان فاد اك يسمى فرض
عين وهذا التقسيم ايضا ثابت في السنه وقد اهمله المصنف فسمه العين كصلاه الضحى ٥
وشبهها وشبه الكفايه كتسميت العاطس والاضحيه في حق اهل البيت قوله فان ظن
يعني ان التكليف بفرض الكفايه ذايرمع الظن فان ظن كل طايفه ان غيره فعل سقط الوجوب
عن الجميع وان ظن كل طايفه ان غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به وياثمون بتركه وان ظنت
طايفه قيام غيرها به وظنت اخرى عكسه سقط عن الاولى ووجب على الثانيه ولك ان ٥
تقول هذا التشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفايه ولا اثم في تركه والا لزم تاثيم اهل
الدنيا فان قيل انما انتفى الاثم لعدم القدره قلنا فيلزم ان لا يكون فرضا فايده جزم
المصنف بان فرض الكفايه يتعلق بطائفه غير معينه والمبسله فيهما مذهبان احدهما هذا وهو
مقتضى كلام الامام في المحصول والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الامدي
انه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف في اخر المبسله
لانه صرح بالسقوط فقال سقط عن الكل او بسقوطه عن الكل يتوقف على كليهما به احتج
الاول بانه لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل واحتج الثاني بتاثيم الكل عند الترك
اجماعا ولو تعلق بالبعض لما اثم الكل واجابوا عن احتجاج الاول بانا انما نسقطناه
بفعل البعض لحصول المقصود فان بعضا طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من
طايفه اخرى امر بتحصيل الحاصل وهو محال قال ـــ الرابعه وجوب الشيء مطلقا يوجب
وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا قيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فهمنا لنا التكليف
بالمشروط دون الشرط محال قيل يحصر بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر قيل ايجاب
المقدمه ادراك قلنا لا فان اللفظ لم يدفعه اقول ـــ الامر بالشيء هل يكون امرا بما لا يتم ذلك

الشيء

الشيء الا به وهو المبسي بالمقدمه ام لا يكون امرا به حكى المصنف فيه ثلثه مذاهب اصحها ٥
عند الامام واتباعه وكذا الامدي انه يجب مطلقا سواء كان سببيا وهو الذي يلزم من وجوده
الوجود ومن عدمه العدم او شرطا وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود
ولا عدم وسواء كان ذلك السبب شرعيا كالصيغه بالنسبه الى العتق الواجب او عقليا
كالنظر المحصل للعلم الواجب او عاديا كالرمي بالنسبه الى القتل الواجب وسواء كان
الشرط شرعيا كالوضوء مثلا او عقليا وهو الذي يكون لازما للمامور به عقلا كالترك
اضداد المامور به او عاديا اي لا ينفك عنه عاده كغسل جزء من الراس في الوضوء الى
هذا كله اشار بقوله وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم الا به اي التكليف بالشيء يقتضي التكليف
بما لا يتم الا به فالوجوب الاول والاخير بمعنى التكليف والوجوب الثاني بمعنى الاقتضاء مثال
ذلك اذا قال السيد لعبده ائتني كذا من فوق السطح فلا يتاتى ذلك الا بنصب السلم والمبني
فالمبني سبب والنصب شرط والمدهب الثاني يكون امرا بالسبب دون الشرط لان وجود
السبب لا يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط والثالث انه لا يكون امرا بالسبب ولا
بالشرط واليه اشار بقوله وقيل لا بهما واما قيده بقوله فيهما وما قيل وقيل لا لان القيل المطلق
يدخل فيه حرف الما هيه لانها لا تتم الا به ايضا ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فاتهمه ولا
ذكر هذا الثالث في كلام الامدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر
الكبير وان كان كلامه في الصغير في اثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه
واختار ابن الحاجب يعني في ما عدا السبب انه ان كان شرطا شرعيا وجب وان كان غير شرعي
كالعقل العادي فلا فان قلنا بالوجوب فله شرطان دلهما المصنف احدهما ان يكون ٥
الوجوب مطلقا اي غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فان كان معلقا على حصوله كقوله ان صحت
السبيع او نصبت السبيل فاسبقني فانه لا يكون مكلفا بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف بل
ان تيقن حصول ذلك صار مكلفا بالسبق والا فلا والشرط الثاني ان يكون ما يتوقف عليه
الواجب مقدورا للمكلف كما مثلناه فان لم يكن مقدورا لم تجب عليه تحصيله كارادة الله
تعالى لوقوعه لان فعل العبد لا يقع الا بها ولذلك ايضا الداعيه على الفعل وهو العزم المصمم عنه
وبانه ان الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعيه والا كان وقوعه في وقت دون وقت
ترجيحا من غير مرجح وذلك الداعيه مخلوقه لله تعالى لا قدره للعبد عليها اذ لو كانت من فعل العبد
لاسعل الكلام الهما في وقوعها في وقت دون وقت فيلزم التسبيل وهذا الاحتراز قد اشار
اليه الامام في الكلام على الفروع الاتيه من بعد وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم اثر
القرافي والاصفهاني في سرحهما للمحصول ولا يصح ان يقال احترز به عن غير ذلك عن المعجوز
عنه كسلامه الاعضاء ونصب السلم ونحوهما فان العاجز عنه لا يكون مكلفا بالاصل لا
نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك احاله لصوره المبسله فان الكلام فيما اذا كلف بفعل وكان متوقفا
على شيء لا قدره عليه بخلاف الداعيه ونحوها فان عدم القدره عليها لا يمنع المكلف والا
لم تتحقق تكليف البته وكل شرط للوجوب الماجر لا بد ان يكون مقدورا للمكلف لما قلناه مالك

قال الاصفهاني وضابط المقدور ان يكون البشر لكن ذكر الآمدي في الاحكام ان المقدور اختزاز
عن حصول الامام والعدد في الجمعة قوله اما التكليف بالمشروط دون الشرط فحال هذا دليل لما
اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدل على الشرط لانه يلزم من وجوبه وجوب
السبب بطريق الاولى وتقرير الدليل من وجوه احدها انه اذا كان مكلفا بالمشروط لا يجوز له تركه
واذا لم يكن مكلفا بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم
جواز ترك المشروط وجواز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الثاني ما ذكره ابن الحاجب انه
اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا لانه اتى بجميع ما امر به فلا يكون الشرط
شرطا وهو محال الثالث ما ذكره في المحصول ان الامر الذي لم نقض في وجوبه بتوقف عليه كان
مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا يدخل في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه
لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال
وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها نعم وقد اعترض الآمدي وصاحب التحصيل ومن تبعهما على
تقرير الامام باعتراض في عمومه انه لا يخص عنه وهو ضعيف سببه اساءة الفرق بين التكليف في
حال عدم الشرط بفعل المشروط والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فان الاول
ممكن وطريقه ان يأتي بالشرط ثم بالمشروط واما الثاني فيحتمل امرين احدهما هو المراد فلذلك
صحت به في التقرير ولو لا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسوطا لكن في هذا اسعة لمن
احب الوقوف عليه قوله فيل يخفض اي اعترض لخفض على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز ان
يكون التكليف بالمشروط مخصوصا بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فان قياسه
نفسد الامر بعض الاحوال لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي لزم منعه وابطاله واحال المصنف
بان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص لا يجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر
اعترض الخصم على ذلك وقال انه معارض بمثله فانك اوجبت المقدمة مجردا لامر مع ان اللفظ لا
يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر فاجاب المصنف بانا لا نسلم ان ايجاب المقدمة خلاف الظاهر
قال في المحصول لان مخالفه الظاهر هي ايجاب ما يدفعه اللفظ او دفع ما تنسه اللفظ فاما اثبات
ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا باثبات فليس خلاف الظاهر اذا عرفت ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها
اللفظ بنفي ولا اثبات فايجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحاله وجود
الشرط دون حاله عدمه فانه مخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال قال

تنبيه مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء للصلاة او عقلا كالمشي
الى الحج او العلم به كالاتيان بالخمس اذا ترك واحد وبيني ستة من الركعة ليستيقن الفجر اقول
اعلم ان الامام جعل هذا فرعا وجعله المصنف قسيما وجعله صاحب الحاصل تقسيما وكل
واحد وجه اما التقسيم فلان مدلوله اظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح
واما التسمية والمراد ما سيأتي عليه المذكور قبله بطريق الاحتمال وههنا كذلك لان توقف
الشيء على مقدمته اعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود او من جهة العلم بالوجود اما شرعا
او عقلا فاذا لم يكن هذا منصوصا عليه بخصوصه وخيف ان يغفل عنه الناظر فصل بعض

وتنبيه لدرك واما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا تحت اصل كلي وهو حاصل ههنا
لان كل واحد من هذه الاقسام المستفاده من هذا التقسيم قد اندرج تحت الاصل السابق
وحاصل ما قاله المصنف ان مقدمة الواجب قسمان احدهما ان يتوقف عليها وجود الواجب
اما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة او العقل لا مدخل له في ذلك واما من جهة العقل كالمشي
الى الحج هذا ذكر المصنف فالصواب التعبير بالسبب او تقطع المسافة كما ذكره في المحصول لا بالمشي
والقسم الثاني ان يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب وذلك كمن ترك
صلاة من الخمس ونسي عينها فانه يلزمه ان يصلي الخمس لان العلم الاتيان بالمتروك لا يحصل الا بعد الاتيان
بالخمس فالاربعة مقدمة الواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما
قدمناه لانه قد يصادف ان يكون المفعول اولا هو الواجب ومن ذلك ايضا وجوب بعض النية
من الوكيه ليتحقق ستر الخد وانما ان المصنف جعل هذين المثالين مما اشار اليه في المحصول وهو ان
الاول قد كان الواجب فيه متميزا عن المقدمة ولكن طرأ عليه الابهام والثاني تميز الواجب
عن المقدمة اصلا لاجل ما بينهما من التفاوت ولك ان تفرق ايضا بان الواجب في الاول ملتبس بالمقدمة
واما المال والاعراض لا يمكن عادة الا بفعله قال ـــــ فروع الاول لو اشتبهت المنكوحة
بالاجنبية حرمتا على معنى انه يجب الكف عنهما التالي لو قال احد هذين طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله
يعلم انه يسعه ايقاع احداهما ايكن ما لم يعين لم تتعين الثالث الزيد على ما يطلق عليه الاسم من المسح غير
واجب والا لم يجز تركه اقول ـــــ جعل المصنف هذه الاربعة فروعا لان الاصل التقدم وهو وجوب
المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب وتفريع الاول والثاني واضح واما الثالث ففيه
كلام اتي وسيتعرض للجميع الفرع الاول اذا اشتبهت زوجته باجنبيه حرمتا جميعا على معنى انه
يجب الكف عن وطيهما جميعا احديهما لكونها اجنبيه والاخرى لاشتباههما بالاجنبية ووجه
تقريبه ان الكف عن الاجنبيه واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجه وانما فسر المصنف
تحريمهما بالكف عنهما لان تحريم الزوجه ليس بالذات بل للاتساء وهذا الذي يسر اليه لا يحصوصه
فان المراد بتحريم الاجنبيه ايضا انما هو الكف لا تحريمها لانها فرع الثاني اذا قال لزوجتيه ٥
احدكما طالق قال في المحصول يحتمل ان يقال سقط حل وطيهما لان الطلاق متى معين فلا يحصل الا
في محل متعين واذا لم يتعين لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع امر له صلاحية التأثير في الطلاق
عند التعيين ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر ما يقتضي
المنتخب ايضا وجزم المصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحا ولا نقل الا حكما احتمالين
على السواء وتقريبه هذا يعرف مما قبله والفرق بينهما ان احدى المرأتين في الصورة الاولى بينت بحرمة
وطريق الاصالة بل الاشتباه بخلاف الفرع الثاني فانهما في ذلك سيان وهذا خبر ناه وايضا فانه ليس
قادرا على ازالة التحريم في الاول بخلاف الثاني قوله والله يعلم الى اخره جواب عن سؤال مقدر ذكره
في المحصول وتوجيهه ان الله تعالى يعلم المرأة التي تسبعينها فتكون هي المحرمة والمطلقة في
علم الله تعالى وانما هو مشتبه علينا هذا ما حاصل ما قاله الامام وهو اعتراض على ما ذكره اولا من
حكمها جميعا وافضى كلامه الجيل اليه وذلك لانه اذا تقرر ما قاله ان احديهما مطلقة والاخرى
مشتبهة بها فيحرمان جزما كما تقدم في الفرع قبله ولا يبقى للاباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله

اعتراضا على القائل الاخر وهو الذاهب الى التحريم لانه على وفقه لا على عكسه وجوابه ما ذكر المصنف
وهو ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه ومعلوم ان ليس بمتعين غير متعين لانه الواقع اذ او علمه متعينا
مع انه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى اذا تقرر ذلك فنقول لا شك ان الروح مما يعين
المطلقة لم تتعين في نفسها واذا لم تتعين فعلمها الله تعالى غير متعينة وان كان يعلم ان هذه هي التي تتعين
واما كونه يعلمها متعينة حتى يكون هي المطلقة فلا واذا علمت توجه الاعتراض وعلمت جوابه علمت ان
الواقع في المنهاج خطا فان هذا اعتراض على الاباحة وهي غير مذكورة فيه وكان المصنف توهم انه اعتراض
على التحريم لذكره عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط نسبه عدم التامل الفرع الثالث القدر الزايد
على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كسيح المرابين والطمانينة وعدها لا يوصف بالوجوب على الجزم
به للمصنف لانه يجوز تركه وفي المحصول والمنتخب انه الحق وفي الحاصل ان نقابله خطا وهذه المسيله
فيها الخلاف شهير عندنا واضطراب في كلام من يعتنى بكلامه وقد ذكرت نظاير المسيله والاضطراب
الواقع فيها ونظاير الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب الجواهر ثم ذكرته ايضا ابسط من ذلك
في الشافي الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغني عنه ووجه تفريع هذا القاعده
المتقدمه هو ان الواجب لا يتفك غالبا عن حصول زيادة فيه فيكون هذا الزايد مقدمه
العلم بحصوله ولك ان تقول اذا كان هذا الزايد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم ان يكون
واجبا كسائر ما في من التركيب وانظاره على ما تقدم في القاعده وحينيذ يكون وصفه بعدم الوجوب
متناقضا لما تقرر عنده في مالا يتم الا به اللهم الا ان يريد بقولنا كونها مقدمه قال
الخامسه وجوب الشي يستلزم حرمه نقيضه لانه جزوه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن قالت
المعتزله والتزاصحابنا الموجب قد يغفل عن تقيضه فلا فان الايجاب بدون المنع من النقيض
محال وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمه اقول هذه هي المسيله المعروفه فيان الامر
الشي نهي عن ضده وفيها ثلاث مذاهب مشهور من حكاها الامام الحرمين في البرهان احدها ان الامر
بالشي هو بعينه نهي عن ضده واذا قال مثلا تحرك فمعناه لا تسكن وانصافه بكونه امرا ونهيا
باعتبارين كانصاف الذات الواحده بالقرب والبعد بالنسبه الى شيئين وهذا المذهب لم يذكر
المصنف والثاني انه عينه ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالامر بالشي نهي عن جميع
اضداده وشرط كونه نهيا عن ضده ان يكون الواجب ضيقا كما نقله شراح المحصول عن القاضي
عبد الوهاب لانه لا بد ان ينتهي عن الترك المنهي عنه حيز ورود النهي ولا يتصور الانتهاء عن
الترك الا بالاتيان بالمامور به فاستحال النهي مع كونه موسعا وهذا المذهب وهو كونه يدل
عليه بالالتزام نقله صاحب الافاده عن اكثر اصحاب الشافعي واحتاره الامدي كذا الامام
واتباعه ومنهم المصنف وعبر واكلهم بان الامر بالشي نهي عن ضده فدخل في كلامهم كراهه
ضد المندوب الا المصنف فانه عبر بقوله وجوب الشي يستلزم حرمه نقيضه وسيبين
بعدا ان الوجوب قد يكون ماخوذا من عبر الامر كفعل الرسول والقياس وعبر ذلك فلما كان
الواجب اعم من هذا الوجه عبر به واما كراهه ضد المندوب فان المصنف قد اخراه ودلك لانا
اذا قلنا ان الامر بالشي نهي عن ضده فهل يكون خاصا بالواجب فيه قولان شهيران حكاهما الامدي
وابن الحاجب وغيرهما ولك الصحيح انه لا فرق كما صرح به الامدي وغيره والمذهب الثالث انه
لا دال عليه البته واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزله والاثر الاصحاب تبعا
لصاحب الحاصل واما الامام في المحصول والمنتخب فنقلا عن جمهور المعتزله وكثير من اصحابنا

وفاته

وفاته الخلاف من الفروع ما اذا قال ان خالفت نهيي فانت طالق ثم قال قومي فقعدت فهي طالق
خلافا لمشهور الوقوع هذه القاعده صرح به الرافعي في الشرح الصغير وفي المسيله اختلاف في
الترجيح مذكور مبسوطا في المهمات قوله لانه جزوه اي الدليل على ان وجوب الشي يستلزم حرمه
نقيضه ان حرمه النقيض جزو من ماهيه الوجوب اذ الوجوب تركب من الفعل مع المنع
من الترك كما تقدم في موضعه فالدال على الوجوب يدل على حرمه النقيض بالتضمن وهذا
الدليل اخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام واقام الدليل على المتضمن لان الجزو يستلزم
الكل وبالجمله فهو دليل باطل ومن نبه على بطلانه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمه
وهو انه اذا قال السيد مثلا لعبده افعل فعنا امران منافيان للمامور به وهو وجود القعود
احدهما منافاه له بذاته اي بنفسه وهو عدم القعود لان المنافاه بين النقيضين بالذات في اللفظ
الدال على القعود دال على النهي عن عدمه او على المنع منه بالذات والثاني منافاه له بالعرض
اي بما لا يستلزم وهو القصد كالقيام مثلا او الاضطجاع وضابطه ان يكون معنى وجوديا يضاد
المامور به ووجه منافاته الاستلزام ان القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض
القعود فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين انما هو لامتناع
اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الاضداد الوجوديه
كالقيام مثلا بالالتزام والذي يامر قد يكون غافلا عنها كما اذا هل ذكره الامام في المحصول عنه
وفي المسيله قولان خوان المنافات بين الضدين بالذات اذا علمت ذلك فمعول المصنف
وجوب الشي يستلزم حرمه نقيضه لانه جزوه لقايل ان يقول ان اراد بذلك انه يدل على المنع
من اضداده الوجوديه هذا مسلم ولكنا لا نسلم انه جزو من ماهيه الوجوب بل جزوه المنع من
الترك وان اراد انه دال على المنع من تركه فليس محل النزاع اذ لا خلاف ان الدال على الوجوب
دال على المنع من الترك لانه جزوه والاخر جالواجب عن كونه واجبا بل النزاع في دلالته على المنع
من اضداده الوجوديه بما اقتضاه كلام الامام فلزم اما فساد الدليل او نصبه في غير محل النزاع
واذا اردت اصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقا للمدعى فعل الامر دال على المنع من الترك ومن
لوازم المنع من الترك المنع من الاضداد فيكون الامر دالا على المنع من الاضداد لا التزاما وهو
المدعى قوله قالت المعتزله اي استدلت المعتزله على ان الامر بالشي ليس نهيا عن ضده بان
الموجب للشي قد يكون عاملا عن نقيضه فلا يكون النقيض منهيا عنه لان النهي عن الشي مشروط
بتصوره ويغفل بضم الفاء كما ضبطه الجوهري قال ومصدره غفله وغفولا واخبار المصنف
بوجهين احدهما لا نسلم امكان لا يجاب المسبب مع الغفله عن نقيضه لان المنع من النقيض
جزو من ماهيه الوجوب كما قررناه فتسبب وجود لا يجاب بدونه لاستحاله وجود الشي
بدون جزوه واذا استحال وجوده بدونه فالمنصور للايجاب منصور للمنع من الترك فيكون
منصور الترك لا محاله وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم الثاني سلمنا
ان النقيض قد يكون معقولا عنه لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون منهيا عنه فانه ينتقض
بوجوب مقدمه الواجب اي ما لا يتم الا به فانه واجب كما تقدم مع ان الموجب قد يكون غافلا
عنه وكذلك حرمه النقيض السادسه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافا
للمعتزله لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرفع الوجوب بارتفاع
المنع من الترك فيبقى الجنس يقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا لا وان سلم فيقوم بفصل عدم

الحرج اذا اوجب الشارع شيأ لم يصح وجوبه فيجوز الاقدام عليه علما بالبراءه
الاصليه كما اشار اليه في المحصول في اخر هذه المسئله وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الايجاب
قد كان ايضا دالا على الجواز كما سيأتي تقريره فدلالته على الجواز هل هي باقيه لم زالت بزوال الوجوب
هذا محل الخلاف فقال الغزالي انها لا تبقى بل يرجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءه الاصليه
او الاباحه او التحريم وصار الوجوب كالنسخ كأن لم يكن هكذا اجزم به في المنتهى وقال الامام
واتباعه والجمهور انها باقيه ومرادهم ولا بد بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتي وقد صرح
به المصنف في اخر المسئله وهو الذي صرح الغزالي ايضا بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف
بينهم معنويا على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني وصورة المسئله ان يقول الشارع نسخت الوجوب
او حرمت الترك او رفعت ذلك فاما اذا نسخ الوجوب بالتحريم او قال رفعت جميع ما دل عليه الامر
السابق من جواز الفعل ومنع الترك فنسخ التحريم قطعا فقوله لان الدال اي الدليل على بقاء
الجواز ان الجواز جزء من ماهيه الوجوب لان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك
وان ثبت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على الترك واللفظ الدال على الوجوب دال
على الجواز بالتضمن والتابع للوجوب لا يبقى في الجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ
المركب يرتفع بارتفاع جزيه واذا تقرر انه لا يبقى فيبقى دلالته عليه ولك ان تقول الدليل
الرافع للمنع من الترك ان لم يرفع ايضا الجواز ولا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا لانه اخراج
لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام وايضا فالمدعى بقاءه هو الجواز
بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل لا التخيير المدعى الا ان
يراد ما اجرى عادة في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع ذلك الزيادة ايضا فليس مطابقا للمدعى
كما سيأتي ايضاحه قوله فعل الجنس الخ وهذا يحتمل ان يكون ابطالا للدليل السيابق ويحتمل
ان يكون دليلا للغزالي وتقريره الاول ان يقال لا نسلم ان الناسخ لا بد ان يستحيل وجود جنس مجرد عن
الفصول كالحيوانيه مثلا واليه اشار بقوله يتقوم بالفصل اي يوجد به واهله من قولهم
فلان قوام اهل بيته بكسر القاف اي الذين يقيم شأنهم حكاه الجوهري اذا تقرر ذلك فالجواز جنس كل
للواجب والمندوب والمكروه والمباح والحاجه في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو
الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته وفي ذلك يقول
بعضهم ك ايا من حياتي جنس فصل وصاله ومن عيشتي ملزوم لازم قربه ابوجد ملزوم
ولا لازم له محال وجنس لم يوجد فصله به فثبت ان الناسخ بنافي الجواز التقرير الثاني
يجوز ان يقال الدليل على ان الجواز لا يبقى وذلك ان كل فصل فهو عله الى آخره لم اجب المصنف جزمين
احدهما والبه اشار بقوله فلنا لا نسلم ما قاله ابن سينا من ان الفصل علة للجنس فقد خالف الامام
وقال انما يعلو لان لحله واحده وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكميه ويحتمل ان يكون المراد
انا لا نسلم ان هذا الفصل الخاص هو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو الجواز لانما
حكمان شرعيان والاحكام فزمه فلا يكون احدهما علة للاخر الثاني سلمنا انه علة لكن لا نسلم
انه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له فردان احدهما الحرج على الترك
والثاني عدم الحرج عليه وقد از ال الاول لجواز ان الثاني وهذا الثاني سيستفاد من الناسخ لانه
اثبت رفع الحرج عن الترك فالماهيه الحاصله بعد النسخ مركبه من قيدين احدهما زوال

الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الامر والثاني زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من
الناسخ وهذه الماهيه هي المندوب او المباح هكذا ذكره في المحصول وهو معنى ما قاله المصنف
واستفدنا من كلامه انه اذا نسخ الوجوب بقي اما الاباحه او الندب من الامر ونا سخه لان الامر
فقط فينبغي ان يكون الدعوى بهذه الصيغه وهذا الكلام هو الذي سبق الوعد بذكره في اصلحب
الحاصل وفي هذه المسئله بحث دقيق لعله يشير الى شيء من هذا او الى ما قاله ابن سينا السيابقه
فانها غير مدونه في المحصول ولا في مختصراته واما فائده هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع
يطلق الخصوص هل سمي العموم من ذلك ما اذا وجد المنافي للفرض دون المفعل يندرج فيه صور
كثيره كالاحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك ما اشار اليه الغزالي في الوسيط وهو ما اذا حال
المشتري البايع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده فان الحواله تبطل على الاصح ولكن هل
للحال قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز ان الحواله متضمنه لجواز الاخذ والمنافي رد فعل خصوص
الحواله فيبقى الجواز وهذه المسئله قد اشار اليها الامدي وابن الحاجب فقولهما المباح ليس بمتعلق الواجب
ولكن هذه الوجهه غير محل النزاع قال ـــــ السابعه الواجب لا يجوز تركه قال
الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب قلنا لا نسلم انه يحصل وقالت الفقهاء يجب الصوم على
الحائض والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وايضا عليهم القضاء بقدره
قلنا العذر مانع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب والا لما وجب وصار الظهر على من نام
جميع الوقت اقول قد عرفت فيما تقدم ان الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فتسهيل
كون الشيء واجبا مع كونه جايز الترك لا يستحاله بعد المركب بدون جزء بعد ذكر المصنف ذلك توطيه
للرد على طايفتين احداهما الكعبي واتباعه والثانيه الفقهاء فاما الكعبي فادعى ان المباح واجب
واجب قوله قلنا الاي لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال في الحاصل الان فعل
المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام
فعل المباح لجواز تركه للواجب والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم
فلا يكون المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به ترك الحرام وقد حصل به وبغيره فكل واحد
من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيله لترك الحرام واذا كان للواجب وسائل تجب
واحدة منها لا بعينه لا واحد بخصوصه ولا بتعين خصوص المباح للوجوب فيبطل دعوى
الكعبي وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان يكون المباح واجبا على
التخيير والواجب على التخيير واجب على الجمله وكل فرد يقع منه يكون واجبا بلا خلاف كما تقدم
في خصال الكفاره لكن تخصيص الكعبي المباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل
ضعف هذا الجواب قال الامدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص عما قاله الكعبي مع
التزام ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم على الحائض
والمريض والمسافر لوجهين احدهما انهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه الثاني ان القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب ان يكون مؤديا عنه
كغرامه المتلفات والجواب عن الاول ان شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء

الاعذار المانعه من الوجوب والعذر ههنا قايم فلذلك امتنع القول بالوجوب وعن الثاني
ان القضا يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على وجوب اداء الوجوب اداء توقف
على نفس الوجوب لما كان قضا الظهر مثلا واجبا على من نام جميع الوقت لانه غير مكلف ٥
بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف الغافل والنايم وانتباهه لم يجب واعترض هذين الدليلين كما
اجاب المصنف بل انتقلوا الى المعارضه بما هو اقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف او لا
وقوليه وقال الفقها هي عباره صاحب الحاصل والصواب عباره الامام في المحصول والمنتخب
فانه قال وقال اكثر من الفقهاء قال بعد ذلك وعندنا انه لا يجب على الحايض والمريض اصلا
واما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين اما رمضان او شهر غيره وقايما انه كان واجبا
كما في خصال الخمار هكذا قال في المحصول والمنتخب وفيه نظر فان المريض ايضا يجوز له الصوم
فيكون مخيرا واذا كان مخيرا فيكون كالمسافر الا ان يقرر ما ذلك في مرض يخشى به الصوم لهلاك
نفسه او عضو فانه يحرم عليه الصوم قال الخزاني في المسايل منصوص فلو صام والحاله هذه
فيحتمل ان لا يجزيه لانه حرام ويحتمل تخريجه على الصلاه في الدار المغصوبه قال ـــــ
الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه وفيه ثلاثه فصول الفصل الاول
في الحاكم وهو الشرع دون العقل لما بينا فيما مضى الحسن والعقليين في كتاب المصباح اقول
اركان الحكم ثلاثه الحاكم والمحكوم عليه وبه ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثه فصول لكل
منهما فصل الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع عند الاشاعره فلا حسن ولا قبح لا بالشرع
واعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملايمه الطبع ومنافرته كقولنا اتفاق العقلا في حسن اخذ
الاموال طلا قبيح وقد يراد بهما صفه الكمال وصفه النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا
نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح بقي اللام واما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب
الثواب والعقاب عندنا انهما شرعيان وذهبت المعتزله الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له
صلاحيه الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرايع لاعتقادهم
وجوب مراعاه المصالح والمفاسد وانما الشرايع موكده لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضروره
كالعلم بحسن الصدق النافع او بالنظر كحسن الصدق الضار فانما لا يعلمه العقل بالضروره
ولا بالنظر كصوم اخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من شوال فان الشرايع مظهره لحكمه الحي
حتى علمنا فتلخص ان الحاكم حقيقه هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف
في معرفته ام لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك وقد احال المصنف ابطال مذهبهم على ما قرره
في كتاب المصباح فان اللايق بذلك هو اصول الدين وحاصل ما قاله وفيه ان افعال العباد ٥
منحصره في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح بيان الانحصار
ان المكلف اما ان يكن قادرا على الترك وهو الاضطراري وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه
بوقوفا على المرجح وهو الاتفاقي وان كان بوقوفا على المرجح وذلك المرجح ان كان من الله تعالى لزم
كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح اخر لزم ان يكون
الفعل اتفاقيا وان كان لمرجح فان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى لزم كونه
اضطراريا فثبت ان افعال العبد منحصره في الاضطراري والاتفاقي وحينيذ فلا يوصف بحسن
ولا قبح الاجماع منا ومنهم على انه لا يوصف بذلك الا الافعال الاختياريه والفصل على هذه
النكته اسبوله كثيره مذكوره في المبسوطات قال ـــــ فرعان على التنزل الاول شكر

المنعم

المنعم ليس بواجب عقلا اذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
ولانه لو وجب لوجب اما لفايده المشكور وهو ممتنع او للشاكر في الدنيا وانه مستقبله بلا
حط او في الاخره ولا استقلال للعقل بها قيل يدفع ضرر الاجل قلنا قد يتضمن لانه تصرف
في ملك الغير كالاستهزا بالحقاره الدنيا بالقياس الى كبريايه ولانه ربما لا يقع لا يقال ينتقض
بالوجوب الشرعي قلنا ايجاب الشرع لا يبتدع فايده / قوله لما ابطل الاصحاب قاعده ٥ ب
التحسين والتقبيح العقلي لزم من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلا وابطال حكم الافعال
الاختياريه قبل البعثه قال في المحصول لكن جرت عاده الاصحاب بعد ذلك ان يتنزلوا
ويسلموا لهم صحه القاعده ويبطلوا مع ذلك كلامهم في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل
على ابطال حكم العقل فيهما وحاصله يرجع الى تخصيص قاعده الحسن والقبح العقليتين باخراج
بعض افرادها المانع كما وقع ذلك في القواعد السمعيه وقوله على التنزل اي على الاعتراض
وسمي بذلك لان فيه تكلف الانتقال من مذهبنا الحق الذي هو اعلى رتبه الى مذهبهم الباطل
الذي هو في غايه الاضمحلال واعلم ان المصنف قد اقام الدليل على ابطال حكم العقل في الفرع
الاول واما الفرع الثاني فانه ابطل ادلته فقط كما سنراه ولا يلزم من ابطال الدليل المعين
ابطال المدلول لجواز ان يكون له دليل اخر وقوله الفرع الاول ان شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزله والامام فخر الدين
في حصر كتبه الكلاميه وليس المراد بالشكر هو قول القايل الحمد لله والشكر لله ونحو
ذلك المراد به اجتناب المستحسنات العقليه والاتيان بالمستحسنات العقليه والمنعم هو
الباري هو المنعم سبحانه وتعالى والدليل على عدم الوجوب المنقول والمعقول اما النقل فقوله
سبحانه وتعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانتفا التعذيب قبل البعثه دليل
على انه لا وجوب قبلها لان الواجب هو الذي يصح ان يعاقب تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتا
قبلها لم يكن الوجوب عقليا فان قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو ٥
قلنا الذي هو صحه التعذيب لان قولنا ما كان لزيد يفعل كذا فيه استعاره بذلك وايضا
فالخصم يقول بانه يجب التعذيب قبل التوبه فالزمناه به وعلى هذا فلا نسلم انه بين نفي التعذيب
وعدم الوجوب الزامي وعلى الاول فحصصه ببرهانيه وذلك ان تقول هذه الايه تدل على
ابطال حكم العقل مطلقا لانها نفت التعذيب لا في شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود لان
البحث على تقدير تسليم حكم العقل والمعتزله هنا ايضا اعترافات صعيفه كقولهم يحتمل
ان يكون المنفي هو مباشره التعذيب فانه مدلول وما كنا والمنفي وقوعه قبل البعثه لا وقوعه
مطلقا او قد ساحر للفهم او الرسول هو العقل واما الدليل الثاني فهو الدليل العقلي فلانه لو وجب
لما امتنع ان يجب لا لفايده لانه عبث والعقل لا يوجب العبث ولان المعقول من الوجوب ترتب
الثواب والعقاب على الترك فاذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع ايضا ان يجب لفايده
لان تلك الفايده لا يجوز ان يكون راجعه الى المشكور وهو الباري سبحانه وتعالى لان الفايده
اما جلب منفعه او دفع مضره والباري تعالى متعال عن ذلك ولا الى الشاكر في الدنيا لان
الاشتغال بالشكر كلفه عاجله ومشقه على النفس لا حظ لها فيه ولا في الاخره ايضا لان
العقل لا يستقل بمعرفه الفايده في الاخره او بمعرفه الاخره بنفسها دون اخبار الشارع

ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الاخير في كلام الامام ولا اتباعه ولقائل ان يقول
لانسلم انحصار القسمة في عود الفايدة الى الشاكر والمشكور بل لا بد من ابطال عودهما
الى غيرهما ايضا سلمنا قال الامدي في الاحكام فقد تكون الفايدة راجعة
الى الشاكر في الدنيا وكون المشكر مشقة لا ينفي حصول فايدة مترتبة عليه كاستمرار
الصحة وسلامة الاعضا الباطنة والظاهرة وزيادة الورق ودفع التخط الى غير ذلك
مما لا يحصر بل الغالب ان الفوايد لا تحصل الا المساوي فقد يكون الشكر سببا التي
من هذه الفوايد على معنى انه يكون شرطا في حصوله وايصالا فقد يكون الشيء ضررا وكون
دافعا الضرر ازيد منه كقطع اليد المتآكلة قيل يدفع ظن ضرر الاجل هذا
اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فايدة فيه قالوا بل له فايدة وهو الخروج عن العهدة بيقين
فانه يجوز ان يكون حالقه طلب منه الشكر فنقول ان ايذانه سلمنا من العقوبة وان
تركه وقد يكون اوجبه على نبيا قبيحا عليه فيكون الايتان به يدفع احتمال العقوبة
وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لان الظن هو الغالب ولا غالب انما الحاصل هو الاحتمال
فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال الايتان بالشكر يدفع ظن الضرر
ودفع الضرر المظنون واجب فالايتان بالشكر واجب والجواب
ان الشكر قد يتضمن الضرر ايضا فيكون الخوف حاصلا على فعله كما انه حاصل على تركه وادا
حصل الخوف على الامرين كان البقا على الترك بحكم الاستصحاب اولى ان لم نقل انه ثبت ولو به
الترك فلا اقل من لا يثبت القطع بوجوب الفعل وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر
لانه اوجه احدها ان الشاكر يملك المشكور باقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك
الغير بغير اذنه من غير ضرورة الثاني ان الشكر لله تعالى على نعمه كانه استهزا
بالله تعالى لان من اعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز او قطرة من الماء فاستعمل النعم عليه
في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كانه مستهزيا ولا شك ان انعام الله تعالى
به على عباده بالنسبة الى كبريايه وخزاين ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزاين الملك
لان نسبة المتناهي الى المتناهي اكثر من المتناهي الى غير المتناهي الثالث
انه قد لا يهتدي الى الشكر الا بعد ان الله تعالى فيأتي به على وجه غير لايق وسبق غير
موافق قيل ينتقض بالوجوب الشرعي حتى ان المعتزلة قالوا اما دلت عليه من
الدليل يقضي ان الشكر مستحيل الحايه شرعا فانه يقال ان الله تعالى لو اوجبه
لاوجبه لما لفايدة او لا لفايدة الى اخر التقسيم لكنه يجب احدهما فما كان جوابا لنا
جوابا لكم والجواب ان مدهبنا انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى وافعاله
بالاغراض فله بحكم الملكية ان يوجب ما شاء على من شاء من غير فايدة ومنعه اصلا وهذا اما
لا يمكن احكم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول وتبعه المصنف هنا وفي مواضع اخر

لكنه غير

نص في القياس على ان الاستقراء دال على ان الله سبحانه وتعالى شرع احكامه لمصالح العباد
تفضلا واحسانا وهذا نص على ان الله تعالى لا يفعل الا لحكمة وان كان على سبيل التفضل
وهو ينافي المذكور هنا والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لفايدة في الاخرة
لانا علمنا انها باخبار الشارع وهذا الاباتي في الوجوب العقلي كما تقدم فايدة
قال الامدي هذه المسئلة مبنية على ان المعقول فيها صعيف كما تقدم الفرع الثاني
الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصريين وبعض الفقها محرمة عند
البغداديين وبعض الامامية واني هريرة وتوقف الشيخ ابو الحسن الاشعري وقيس الامام
بعدم الحكم والاولى ان يفسر بعدم العلم لان الحكم قديم عنده ولا يتوقف تعلقه على البعثة
لتجويز التكليف بالمحال هذا هو الفرع الثاني من الفرعين اللذين اشار اليهما
بقوله فرعان على التنزل وحاصله ان الافعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسل
ان كانت اضطرارية كالنفس والهوا وعيره ففي المحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا
قال في المحصول الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل
عن هذا بانه ماذون فيه وفيه نظر مسائي واخرهم للبيضاوي ان عدم المنع لا يستلزم
الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعي لا يثبت الا بالشرع والفرض عدم
وروده واما الافعال الاختيارية كالاكل الفاكهة وغيرها التي مباحة عند المعتزلة البصرية
وبعض الفقها اي من الشافعية والحنفية كما في المحصول والمنتخب ومحرمة عند المعتزلة
البغداديين وطايفة من الامامية وابي علي بن ابي هريرة من الشافعية وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وابو بكر الصيرفي من الشافعية الى انها على الوقف واختار الامام فخر الدين
واتباعه فان قيل سياتي في اخر الكتاب ان الاصل في المنافع الاباحة على الصحيح قلنا
الخلاف هناك في ما بعد الشرع لما دله بمعجزة ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة
وقد حرره الامدي في الاحكام وتبعه عليه بن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم في
الافعال التي لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فان اقتضى دلك انقسمت الى الاحكام
الخمسة لان العقل بحسنه ان لم يترجح وجوده على تركه فهو المباح وان ترجح نظر ان
حق تركه الذم فهو الواجب والا فهو المندوب وما يقتضي العقل بقبحه ان حق فاعله الذم
فهو الحرام والا فهو المكروه وقيس الامام بعدم الحكم اي قيس الامام فخر الدين
هذا التوقف الذي ذهب اليه الشيخ بعدم الحكم اي لا حكم في الافعال الاختيارية قبل
الشرع صحح المصنف معه في هذا فقال الاولى ان يفسر بعدم العلم بالحكم اي لها
حكم في الافعال الاختيارية ولا نفسر بعدم الحكم لان الحكم قديم عند الاشعري ثابت قبل
وجود الخلق وكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير في قوله عنده
يعود الى الاشعري وفي بعض الشروح انه عايد الى الامام وهو مردود لان تفسير القول

راجع الى مقتضى قاعده قايله لا قاعده مفسره ثم ان المصنف ايستشعر سوء الاعلى هذا
البحث فاجاب عنه وتقرير السوال ان يقال تعلق الكلم بالافعال الاختياريه حادث
فيجوز ان يكون مراد الامام بعدم الكلم قبل البعثه عدم التعلق كما تقدم مثله في اول الكتاب
في قولنا حلت المراد بعدم ان لم تكن معناه حدوث تعلق الحل لا الحل نفسه والجواب ان التعلق
لا يتوقف على البعثه ايضا عند الاشعري لجواز التعلق قبل الشرع وان لم يعلم المكلف لا
غايه ما يلزم منه انه تكليف بالمحال وهو جايز عل رايه كما سياتي هذا حاصل كلام المصنف
فاما قوله وفسره الامام بعدم الحكم ممنوع فان عبارته في اول هذه المسيله ثم هذا الوقف
بانه يفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون وقفا بل قطعا بعدم الكلم وما نا بانا لا ندري هل هناك
حكم او لا وان كان هناك حكم فلا ندري انه اباحه او خطر هذه عبارته وليس فيها ههنا
اختيار شيء من هذه للاحتمالات التي تقلها ثم انه في اخر المسيله اختار بقسيين بعدم العلم
فقال وعن الاخير ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الكلم هو الحظر او الاباحه هذا لفظ
الامام في المحصول بحروفه وذكر مثله ايضا في المنتخب ولعل الذي اوقع المصنف في
هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال في اختصاره للمحصول ثم التوقف من يفسر
بانا لا ندري الحكم ومن يعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته واما قوله والاولى ان يفسر
بعدم العلم بعبارة غير مفهمه للمراد لانا لا نحتمل ثلثه امور احدها انا لا نعلم هل فيها
حكم ام لا الثاني ان نعلم ان هناك حكما ولكن لا نعلمه بعينه الثالث ان نعلم
ايضا ان هناك حكما ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتمل الاحباب ان يكون المراد
اما عدم العلم به او بتعيينه او بتعلقه فاما الاول فلا يصح ارادته واما الثلاث
فكذلك ايضا لانه لو احتمل توقفا التعلق على البعثه لصح الاعتراض المتقدم الذي
استشعره فاجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله ان الذي حاول ارشاد الامام
الله فقد ذكر الامام بعثه بعبارة هي احسن من عبارته واما قوله ولا يتوقف تعلقه
الى اخر فضعيف لانه لا يلزم من جواز التكليف بالمحال ان يكون التعلق سابقا على البعثه
لانه لو لزم من ذلك لكان يلزم ان يكون التكليف بالمحال واجبا عنده وهو باطل ولم الدليل
عل ان هذه الصوره من المحال لم تقع وهو قوله تعالى وما كنا معذبين الايه ثم ان هذا من باب
تكليف المحال لامن التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما في تكليف الغافل
احتج الاولون بانها انتفاع خال عن امارة المفسده ومضره المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره وايضا المماكل اللذيذه خلقت لعرضنا لامتناع العبث
واستغنايه وليس الاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو اما اللذاذ او الاعتداد او الاجتناب
مع المثل او الاعلى والاستدلال ولا يحصل الا بالتناول واجيب عن الاول بمنع
الاصل وعلته الاوصاف والدوران ضعيف وعن الثاني ان افعاله لا تعلل بالغرض

وان سلم فالحظر

فالحظر ممنوع وقال الاخرون تصرف بغير اذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد
بان الشاهد ينضرر به دون الغايب احتجت المعتزله المصرحه على اباحه

الاشياء قبل ورود الشرع بوجهين احدهما انها اموال الفاكهه فلا استفاع خال عن امارات
المفسده لان الغرض انه كذلك وخال عن حصر المالك لان مالكه هو الله تعالى وهو لا يتضرر
سي فكون مباحا قياسا على الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير اذنه فانه ايح
لكونه انتفاعا خاليا عن اماره المفسده ومضر المالك فلما وجدنا الاباحه دايرا مع
هذه الاوصاف التي حكمنا بانه علته للاباحه وجدناها في مسلتنا فحكمنا باباحتها وانما قال
عن اماره المفسده ولم يقل عن المفسده لان العبره في الفتح انما هو بالمفسده المستند الى الاماره
فاما المفسده الحاليه عن الاماره فلا اعتبار بها الا ترا هم يلومون من جلس تحت حايط مايل
كور بعد الاذن قطعا قال الجوهري القبس سعله من نار وكذلك المقبس فما اقتبست منه
نارا اقتبس قبسا فاقتبسني اي اعطاني منه قبسا وكذلك اقتبست من زيد هذه اللفظه بحروفه
فكان الصواب ان يقول والاستغناء بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الامام هذا المثال وانما
ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه واما التمثيل للاستظلال فليس بجيد عليه بل فيه
خلاف في مذهبنا حكاه الامام في النهايه في كتاب الصلح في الجدار المايل بقع فينقرد احدهما جانبه
الدليل الثاني ان الله تعالى خلق المماكل اللذيذه لغرضنا اذ لو كان لا لغرض البته لكان عبثا
وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع اليه لكان مفتقرا اليه والباري سبحانه وتعالى
مستغني عن كل شيء فتعين ان يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بنا لانه قبيح العقلا
فتعين ان يكون خلقها للنفع وذلك النفع اما ان يكون دنيويا كالتلذذ والاعتداد او دينيا عمليا
كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسده فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر او دينيا علميا
كالاستدلال بها اي سبي طبعها على حال قدره الله تعالى كما قال في الحاصل وذلك كله
لا يحصل الا بالتناول اما الاول والثاني والرابع فواضح واما الثالث فلان ميل النفس الى الشي
انما يكون بعد تقدم ادراكه فلزم من ذلك كله ان يكون الغرض في خلقها هو التناول لا نا فرضنا
ان الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا وان النفع محصور في الاربعه وان الاربعه لا تحصل الا بالتنا
فنج ان الخلق لاجل التناول واذا كان كذلك كان التناول مباحا واعلم ان ذكر الاعتداد في هذا
التقسيم مفسد لان الاعتداد ليس مما نحن فيه فلم يبق الا الثلاثه الاخيره لا جرم ان الامام لم يذكر
هذا القسم في المحصول ولا في المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه
واجيب عن الاول اي الجواب عن الدليل الاول وهو القياس على الاستظلال والاقتباس بجامع الانتفا
المذكور من وجهين احدهما لانسلم ان الاصل المقاس عليه وهو الاستظلال والاقتباس مباح
قبل الشرع لانه فرد من افراد المسئله واباحته الان انما ثبتت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع
لا فيما بعده الثاني سلمنا اباحه الاصل المقاس عليه لكن لا نسلم ان العله في اباحته هو هذه
الاوصاف وهو الانتفاع الخالي عن امارة المفسده ومضر المالك والقياس انما يصح عند

ليست بموجود في الفتح

ع

ولـ

فانه قال

اشترا كما في العلة فان قيل وجدنا الاباحه دارت مع هذه الاوصاف وجودا وعدما اي متى
وجدت هذه الاوصاف وجدت الاباحه ومتى عدمت عدمت فدل ذلك على انها هي العلة
فالجواب ان دلالة الدوران على كون الوصف علة للشي الذي دار معه ظنية ضعيفة
على ما سياتي في القياس لان الواجب انها لا تفيد القطع بل الظن وفي هذا نظر لان الدوران يفيد
القطع بالعلية عند المعتزله كما نقله صاحب الحاصل وغيره بقوله مع الاصل اي المقيس عليه
وعلة الاوصاف اي ويمنع علة الاوصاف وهي كونها علة وقوله والدوران ضعيف
جواب عن سؤال مقدر قال التبريزي في مختصر المحصول التمسك بالدوران التفات القياس على الاستدلال
وشبهه فاسد اذ لا يصرف فيها البته ولذلك يعلم من الممالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال
ثم انه معارض بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لا ضرر فيه على المالك فكان حراما بالقول
الحديد من موضع الى موضع وشبهه مما لا ضرر فيه البته وعن الثاني اي والجواب عن
الدليل الثاني وهو قولهم ان الله تعالى خلق المآكيل اللذيذه لغرضنا من وجهين احدهما ان افعال
الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهذا الكلام من المصنف يحتمل بقي التعليل مطلقا وبقي التعليل بالغرض
اي لا نسلم ان الله تعالى يجب تعليل احكامه بل له ان يفعل ما شاء من غير فايده وسنفعه اصلا كما
نقلناه عن المحصول في الفرع قبله او معناه لا نسلم صحة اطلاق الغرض في حق الله تعالى او ان كان
فعله لا بد فيه من مصلحه لنا الثاني سلمنا صحه تعليله بالغرض لكن لا نسلم ان الغرض محصور
في الاربعه التي ذكروها فانهم لم يقيموا حجه على الحصر ونحن نبرع فنقول يجوز ان يكون الغرض
في خلقها هو التمتع بمشاهدتها او الاستشفاء بروائحها او الاستدلال على حروف الصانع
باختلاف الوانها واشكالها العروسه والجواب الاول قوله نظر لان الكلام في هذين الفرعين انما هو
بعد تسليم ان الافضل بحسن ويقبح ومع تسليمه بحسب اعتراضه المصالح والمفاسد ويمتنع الخلو لا
لمعنى وهذا ان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل ومنعه المصنف عليهما ولم يجب الامام بشي منهما
وانما اجاب بالمعارضه بالاضرار ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذي ذكره الامام قال
بل قد يكون خلقها بالاضرار ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذي ذكره الامام قال
لانه يمكن الانتفاع بالمودي بالتركيب مع ما يصلحه ثم اجاب بجوابين احدهما منع الحصر كما
تقدم والثاني انه يمكن معرفته بتناول واقع في غير حال التكليف كالواقع في حال الصغر
والبهو ونحن لا نسمي فعل غير المكلف مباحا فلم يحصر من هذه الاجوبه كلها ان يقول لا نسلم ان
خلقها للغرض يسلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو الاضرار كما يقوم
سلمنا انه النفع فلا نسلم الحصر في الاربعه سلمنا الحصار لكن لا يدل على الاباحه بجواز
معرفته بفعل الصغير وشبهه وقال الاخرون يجوز فيه فتح خابه وهو ظاهر
وكسرها لانه قسيم قوله احتج الاولون وحاصله ان القايلين بالتحريم احتجوا بانه تصرف
في ملك الله تعالى بغير اذنه فيحرم قياسا على التشاهد وهم المخلوقات ورد هذا القياس
بالفرق وهو ان التشاهد يتضرر بذلك دون الغايب سبحانه وتعالى وهذا الجواب داخل المصنف
من الحاصل واجاب الامام بمعارضه هذا الدليل بالدليل الدال على الاباحه وهو القياس على

الاستدلال

على الاستدلال والاول احسن تنبيه عدم الحرمه لا يوجب الاباحه لان عدم المنع اعم من الاذن
هذا جواب عن سؤال مقدر اورده الفريقان على القايلين بالوقف بمعنى انه لا حكم قالوا هذه الافعال
ان كانت ممنوعا منها فتكون محرمه والا فتكون مباحه ولا واسطه بين النفي والاثبات واجاب عنه في
المحصول بوجهين احدهما ان نراد بالوقف انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحه فسقط السؤال والجواب
الثاني وهو على تقدير ان يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول لما قلتم ان كانت هذه التصرفات ممنوعا منها فتكون
محرمه فانه مسلم واما قولكم اذا لم يكن ممنوعا منها فتكون مباحه فغير مسلم لانه قد يوجد عدم المنع
من الفعل ولا توجد الاباحه بدليل فعل غير المكلف والبهايم فانه ليس ممنوعا منه ومع ذلك لا يسمى مباحا
لان المباح هو الذي اعلم فاعله او دل بانه لا حرج في فعله ولا في تركه فاذا لم يوجد هذا الاذن لا توجد الاباحه
فالحاصل ان عدم المنع من الفعل اعم من الاذن فيه لانه قد يوجد معه وقد لا يوجد والاعم لا يستلزم الاخص
فيكون عدم الحكم لا يستلزم الاباحه فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم وفي ما قاله نظر لان المراد من الاباحه
في هذه الصور هو الاباحه العقليه وهي عدم المنع لا الاباحه الشرعيه حتى يقال لا بد فيها من الاذن
واعلم ان المصنف لم يتعرض لمن يرد عليه السؤال ولا لكيفيه ايراده وقد ظهر انه لا يرد من اصله على
المصنف لامرين احدهما انه لم يصرح باختيار الوقف الثاني انه فسر الوقف بعدم العلم ولا يرد ايضا
على الامام في الحقيقه لما تقدم لكن يمكن ان يكون يختار التفسير بعدم العلم ايضا وحاصله انه ايراد
على تفسير لم يرتضه عن قايل غلط في نسبته اليه كما تقدم لمذهب لم يختره وقد التبس المقصود على
كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم الفصل الثاني في الحكوم عليه
وفيه مسايل الاولى المعدوم يجوز ان يحكم عليه كما انا مامورون بحكم الرسول عليه السلام قبل ارسوله
اجماعا من سيولد فانه سيامر قلنا امر الله في الازل معناه ان الله اذا وجد ومن سيولد قبل الامر في
الازل ولا سامع ولا مامور عند نحالا وامر الرسول عليه السلام قلنا مبني على التقبيح العقلي ومع هذا
فلا سفه ان يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل الى المحكوم
عليه وذكر فيه اربع مسايل الاولى في جواز الحكم على المعدوم والمقدم على هذا مقابله فهو المخالفون
في معنى كونه تعالى متكلما وقالت المعتزله معناه انه خالق الكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات
الافعال يوجد في بالاثر وقالت الحنابله كلامه تعالى عباره عن الحروف والاصوات وهي قديمه
وانكروا كلام النفس وقال الاشعري واتباعه انه صفه قديمه قايمه بذاته لا اول لوجودها وهو صفه
واحده في نفسه لا تتعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافات وهو مع وحدته امر ونهي
وخبر وندا وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا او بطلب
الترك كان نهيا فيكونه امرا ونهيا اوصاف لانواع مما ان الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملا على
اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض اذا عرف هذا فمعول الحاكان الحكم عند الاشاعره
هو خطاب الله تعالى كما تقدم وخطاب الله تعالى هو كلامه الازلي كما بيناه لزمهم ان يقولوا ان الامر
والنهي ثابتان في الازل وليس ثم مامور ولا منهي فلذلك قالوا المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عباره
المصنف وهي احسن من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا الان الحكم اعم قال في المحصول وليس
معنى كون المعدوم مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون
الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر هذا لفظه وذكر

الامدي نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتنبيه
لفهم الخطاب اذا وجد وتنبيا للتكليف صار تكليفا ذلك الطلب قال وانكر سايرا لفرق لنا ان الواحد منا
حال وجوده يصير مامورا بامر الرسول عليه السلام مع ان ذلك الامر ما كان موجودا الا حال عدمنا ٥
فكذلك في حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا الدليل فقال ان الرسول مخبر ومبلغ عن الله تعالى اوامره
اما بالوحي او بالاجتهاد وليس هو منشي لاوامر من عنده فالامر الوارد منه اخبار عن امر الله تعالى انه
سيامرهم عند وجودهم فلم يحصل الامر عند عدم المامور بخلاف دعواكم في امر الله تعالى واجاب
ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار ايضا لان معناه ان فلانا اذا وجد يشترط التكليف صار
مكلفا بكذا واعلم ان كون الامر معناه الاخبار نقله في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب
وجزم به صاحب الحاصل وتبعه المصنف عليه وقد صرح بابطاله في الكتابين المذكورين في اوايل
الاوامر والنواهي في الكلام على ان الطلب غير الارادة نعم جزم بعكس ذلك وموافقه كلام المصنف
في المحصول في الكلام على تكليف المحال في الاربعين في المسئلة التاسعة عشر وفي معالم اصول
الدين في المسئلة الثامنة عشر قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبرا
لتطرق اليه التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما
ان يخبر نفسه وهو سفه او غيره وهو محال لانه لم يسر هناك غيره قال وتصوبه هذا الماخذ
ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا الى ان كلام الله تعالى في الازل لم يكن امرا ولا نهيا ثم صار
فيما لا يزال كذلك ولقايل ان يقول انا لا نعقل من الكلام الا الامر والنهي والخبر فاذا ليس بامر ولا نهي
فقد قلت بحدوث الكلام فان ادعيت قدم شيء اخر فعليك باقامة الدليل على ان
الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدليل على قدمه ولان سعيد ان يقول اعني بالكلام القدر المشترك
بينهما الاقسام انتهى كلام المحصول واعلم ان الامام لما ذكر ان امر الله تعالى بمعناه الاخباري جعله
عباره عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ثم استشكله بالوجهين السابقين وبانه يلزم ان لا
يجوز العفو لان الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخبارا بنزول العقاب الى
الاخبار بصيرورته مامورا تقليلا للاشكال لان سوال العفو لا يرد عليه وانما يرد الاول فقط
وهو من محاسن كلامه على انا نحب عن العفو بان نقول الامر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب اذا لم
يحصل عفو قال الامر في الازل الى اخره لما استبنا امر الله تعالى في الازل بامر الرسول
لنا قبل وجودنا اعترضوا عليه بما سبق فاجبنا عنه فشرعوا في فرق اخر بينهما فقالوا كيف
نعقل الامر في الازل سواء كان بمعنى الاخبار ام بمعنى الانشا لان الامر في الازل مع انه لا مامور
اذ ذاك فيمتنل ولا سامع فينقل عيب وسفه كمن جلس في داره وامر ونهى من غير حضور
مامور ونهي بخلاف امر الرسول فان هناك سامعا مامورا بفعل فيه وينقله الى المامورين ٥
المتاخرين ويحتمل ان يريد بقوله ولا سامع اي ان جعلناه خبرا وبقوله ولا مامورا اي ان
جعلناه امرا حقيقة واجاب عنه ان يقول اذا اردت انه قبيح شرعا ممنوع وان اردت انه
قبيح عقلا فمسلم ولكن اوضحنا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا اي مع تسليمنا
القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسئلتنا وذلك لانه ليس المراد بالامر ان يكون في الازل
لفظ هو امر ونهي بل المراد به معنى قديم قايم بذات الله تعالى وهو اقتضا الطاعة من العباد
وان العباد اذا وجد وا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لا سفه فيه كما لا سفه في ان

يقوم

ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد وما قاله المصنف ضعيف اما الاول فلان
الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان بالاتفاق كما تقدم بسيطه في اول الفصل الذي قبل
هذا واما القبح ههنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل
واما الثاني فلا نسلم انه يقوم بذات الاب حال عدم الولد امر محقق بل مقدر اي لو كان اولد لامته
امر المسئلة الثانية لا يجوز تكليف العاقل من حال تكليف المحال فان الاتيان بالفعل المتشالا يتعهد
العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات ونوقض بوجوب
المعرفة واجيب بانه مستثنى قول تكليف الغافل كالناسي هي والنايم والمجنون والمبتكر ان وعدم
لا يجوز من منع التكليف بالمحال هذا ما قاله المصنف وفيه نظر من وجهين احدهما ان مفهومه ان القايلين
بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو ايضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز
ذلك فلا نستحي هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق ان هناك فايده في التكليف
وهي ابتلا الشخص واختباره الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين تكليف المحال وتكليف المحال فقالوا
الاول هو ان يكون الخلل راجعا الى المامور به والثاني ان يكون راجعا الى المامور كتكليف الغافل على
هذا فالصواب ان هذا من احال التكليف بالمحال بزيادة الباقي المحال واعلم ان الشافعي رحمه الله
تعالى نص في الام على ان السكران مخاطب تكليف كذا نقله عنه الروياني في البحر في باب الصلاة وحينيذ
يكون تكليف الغافل عنه جايزا لانه فرد من افراد المسئلة كما نص عليه الامدي وابن الحاجب ثم
استدل المصنف على امتناع تكليف العاقل بان الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال امر الله سبحانه
وتعالى يعتمد العلم اي بالامر وكذا بالفعل المامور به ايضا وعليه اقتصر في المحصول وانما قلنا يعتمد
العلم اي يتوقف عليه لان الامتثال هو ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة ويلزم
من ذلك علمه بتوجه الامر نحوه وبالفعل ولا يكفي مجرد الفعل هو جواب عن سوال مقدر تقديره
ان الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحينيذ فاذا علم
الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحاله في تكليفه به فلم قلتم انه لا بد من قصد الامتثال حتى انه
يلزم منه العلم بالفعل وبتوجه الطلب نحوه وجوابه انا انما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله
صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيه قوله ونقض وجوب المعرفه اي هذا الدليل ينتقض
بوجوب معرفه الله سبحانه وتعالى ونقرير من وجهين ذكرهما الامام احدهما ان التكليف بالحاصل
بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفه الله تعالى وارد فلا جايز ان يكون وارد ا بعد حصولها
لامتناع تحصيل الحاصل ويكون وارد ا قبله وحينيد فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان
معرفه الله تعالى بدون معرفه الله تعالى مستحيل فقد كلف بشي وهو غافل عنه التقرير الثاني
انه مستحيل فقد كلف بشي فيها لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقد كلف بشي
لا يجب فيه قصد الامتثال واجاب ان هذا مستثنى من القاعده لقيام الدليل عليه
وعلى التقرير الثاني قال الامام فليستثنى ايضا قصد الطاعه فانه لو افتقر الى قصد اخر لزم
التسلسل واعلم ان الامام لم يجب عن هذين الدليلين قال ابن التلمساني وغيره والذي اجاب به المصنف اخذه من الحاصل وفيه نظر فان الفرض حصول بصوره واحده واجاب ابن
التلمساني ثم القرافي عن الاول بان الامر بالمعرفه التفصيليه يرد بعد المعرفه الاجماليه ٥ بلغ
وحينيد فلا يلزم شي من المحذورين المتقدمين قال الثالثة الاكراه الملجي يمنع التكليف لزوال القدره

قصد الامتثال

الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار
كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا قتلناك وعلم انه ان
لم يفعل قتله فالاول يمنع التكليف اي بالفعل المكره عليه وبنقيضه قال في
المحصول لان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال
وهذا هو معنى قول المصنف انه لا يمنع التكليف قال ابن التلمساني وهو مذهب اصحابنا لان
الفعل يشترط فيه ان يكون المكره عليه ممكنا قال وذهبت المعتزلة الى انه يمنع التكليف في عين
واذا اكره على عين المأمور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح
التكليف به بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه فانه ابلغ في اجابته داعي الشرع
وقال الاقرع الآتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة مثلا ان اتى به لداعي الشرع
فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا ورد القاضي على المعتزلة بالاجماع على تحريم القتل عند الاكراه
عليه قال امام الحرمين قال وهذا هفوة من القاضي لما تقدم وفيما قاله نظر لان القاضي
انما اورده عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا ان المكره قادر على عين الفعل المكره عليه
فبين القاضي انه مكره قادر وذلك لانهم كلفوه بالضد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد
الا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا كان قادرا على ترك القتل
كان قادرا على القتل هذا كله كلام ابن التلمساني وقد اختار الامام والآمدي اتباعهما التفصيل
بين الملجيء وغيره كما اختار المصنف لكنهما لم يبنيا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمساني كما تقدم

الرابعة التكليف يتوجه عند المباشرة وقال المعتزلة بل قبلها لما ان القدرة حينيذ
قبل التكليف في الحال بالاتفاق في ثاني الحال قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل فمحال في الحال
وان كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل قالوا عند المباشرة واجب الصدور وقلنا حال القدرة
والداعية كذلك قال في المحصول وهب اصحابنا الى ان التشخص انما يصير مأمورا
بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني
سيصير مأمورا وقالت المعتزلة انه انما يكون مأمورا قبل وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو
مراد المصنف وهو مستدل من وجوه احدها انه يودي الى سبق التكليف فانه يقول لا افعل
حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني ان جعلتم السابق اعلام يلزمه دخول الخلف في خبر الله
تعالى على تقدير ان الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه انما يصير مأمورا
عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وحينيذ فيكون الاخبار بحصول الامر
غير مطابق الثالث ان اصحابنا نصوا على ان المأمور يجب ان يعلم كونه مأمورا قبل المباشرة فهذا
العلم ان كان مطابقا فهو مأمور قبلها وان لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع
ان امام الحرمين وغيره صرحوا بان الاشعري لم يمض على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ
من قاعدتين احداهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان التكليف قبل الفعل
فعلنا ان المذكور هناك عكس مذهب الاشعري الخامس ان الامام في المحصول اقر جواز
التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل يدل على تكليف
الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه
في المنتخب وهو مناقض لما ذكره ههنا قال القرافي وهذه المسئلة اعظم مسئلة في اصول الفقه

قال

قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل وقد تبعه
الآمدي ومن تبعه طريقا اخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من
اصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا
ونفاه المعتزلة لنا ان القدرة حينيذ اي حين الفعل لا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل
لكان مكلفا بما لا قدرة له عليه وهو محال والدليل على ان القدرة لا تكون الا مع الفعل من وجهين احدهما
ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور والفاعل يتمكن قال ودهت المعتزلة الى انه يمنع التكليف في عين
قوله الامام في المحصول والمنتخب في اثنا الاستدلال على التكليف بما لا يطاق الثاني ما قاله امام الحرمين
في البرهان والشامل ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث
المقدور فلا يكون المقدور متعلقا بالقدرة وذلك مستحيل واعلم ان الاحتجاج على المعتزلة بان القدرة
مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بانها قبله كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين
في معالم اصول الدين وهذا لم يستدل به الامام ولا اتباعه واما الدليلان المذكوران على ذلك فان
الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم فالصواب
ان يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد قال امام الحرمين ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يحصل قبل الفعل واما الثاني فمقال عليه لانسلم ان العرض لا يبقى
زمنين بيننا لكن الذي يقول به لا يقول بزواله الا الى بدل بل يخلفه امثاله قبل التكليف في الحال
اي اجابت المعتزلة عن هذا بان التكليف الذي ابتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم
ان يكون تكليفا بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل
في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب المصنف بان لا ايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به
محال في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف
بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الفعل غير الايقاع يعود الكلام الى هذا الايقاع فيقول هذا الايقاع
المكلف به هل وقع التكليف به في حال وقوعه او قبله فان كان في حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف
حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكلفا بما لا قدرة له عليه لانا بينا ان القدرة
مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فينقل الكلام اليه ويودي الى التسلسل
او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال مباشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف فان قول الحكيم
انه كلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني
الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال
وليس كذلك ويوضح هذا ما سيأتي ذكرها في المحصول عقيب هذه فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا
فالامر محقق في الحال شرط بقاء المأمور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا
يموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالى امر بالصوم غدا بشرط حياته فيه خلاف وقطع القاضي
ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد وضح بهذه المسئلة انه يصح ان
يؤمر الان بالفعل في ثاني الحال قالوا عند المباشرة واجب الصدور وانما احتجت المعتزلة علينا
بان الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مأمورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت تحصله للحاصل احال المصنف
بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره موقوف على تفسير القدرة والداعية فاما
القدرة فالمراد بها ههنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان واما الداعية فمعلوم
اذا علم الانسان او ظن او اعتقد ان له في الفعل او الترك مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل

جازم اليه فهذا العلم او الظن او الاعتقاد هو المسمى بالداعيه مجازا من قولهم دعاه اي طلبه وكان علمه
بالمصلحه طلبا منه الفعل وقد يسمى الداعي الغرض والمجموع من القدره والداعيه يسمى بالعله التامه
فاذا وجد تحت وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل اولى واداعدم الداعيه امتنع وقوعه
على المختار الذي جزم به الامام ونقل الاصبهاني شارح المحصول في الاوامر ان اكثر المتكلمين على ان
الفعل لا يتوقف عليها اذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين احدهما ما قاله في
المحصول ان القدره مع الداعي موثر في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للاثر فتكون القدره
مقارنه للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم ان ما كان واجب الصدور لا يكون مقدورا
الثاني وهو الاقرب الى كلام المصنف واشار اليه صاحب الحاصل ان الفعل يترتب وجوده على
وجود القدره مع الداعيه فيكون ما مورا حال القدره والداعيه عند المعتزله لكونه من
جمله الازمان التي قبل الفعل مع ان الفعل واجب الوقوع في تلك الحاله فينتفي ما قلتموه واعلم
ان العله هل هي مقدمه على المعلول او مقارنه له فيه قولان مشهوران فان التزم اخصم القول
الاول فجوابه الثاني وان التزم الثاني فجوابه الاول فيلخص انه لابد منهما ولك ان تقول اذا كان
الفعل قبل المباشره غير مقدور عليه وعند المباشره واجب الوقوع يلزم التكليف بالممتنع او الواجب
وهو محال

الفصل الثالث في المحكوم به وفيه مسايل الاولى التكليف بالمحال جايز خلافا
للغزالي والمعتزله لان حكمه لا يستدعي غرضا قبل الامر بتصور وجوده فلا يطلب قلنا ان لم يتصور امتنع
الحكم باستحاله غير واقع بالممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق للاستقرا ولقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها قيل امر ابالهب بالايمان بما انزل ومنه انه لا يومن فهو جمع بين النقيضين
قلنا لا نسلم انه امر به بعد ما انزل انه لا يومن المستحيل على اقسام احدها ان يكون
لذاته ويعبر عنه ايضا بالمستحيل عقلا وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في
حيزين في وقت واحد والثاني ان يكون للعاده كالطيران وخلق الاجسام وحمل الجبل العظيم
والثالث ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي والرابع ان يكون لانتفاء القدره
عليه حاله التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكليف كلها لانها غير مقدوره قبل
الفعل على راي الاشعري اذ القدره عنده لا تكون الا مع الفعل كما قدمناه في المسئله السابقه
والخامس ان يكون لتعلق العلم به كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يومن فان الايمان
منه يستحيل اذ لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم زاد فيه ما
ليس منه وعاب بين اشياء هي متحده في المعنى اذ انفرد ذلك فالقسم الخامس جايز وواقع اتفاقا اذ
لو لم يكونوا ماموربذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدي عن بعض اصحابنا منع
جوازه والرابع ايضا واقع عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله واما الثلاثه الاول ففي
محل النزاع وممن صرح بذلك مع وضوحه القرافي في شرح المحصول والتنقيح وحاصل ما فهمناه من
الخلاف ثلاث مذاهب احدها عند المصنف انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني
المنع مطلقا ونقله في المحصول عن المعتزله واختاره من الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله
الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا يجوز
واختار الامدي واذا قلنا بالجواز فوقع فهو خلافا لمن منعه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته
ام لا والثاني لوقوع فيهما واختاره في المحصول والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف
كما سياتي وقد يرد دعن الشيخ ابي الحسن الاشعري قال في البرهان وهذا سو معرفه بمذهبه

فان

فان العالم كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين احدهما ان الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه
به تكليف بفعل غيره الثاني انه لا قدره عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق
وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه وهذا كله في التكليف بالمحال
اما تكليف المحال ففي جوازه قولان للاشعري وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل ثم استدل
المصنف على الجواز بقوله لان حكمه لا يستدعي غرضا اي انما يستحيل الامر بما لا تقدر المكلف
عليه اذا كان غرض الامر حصول المامور به وحكمه تعالى لا يستدعي غرضا البته لاستحاله
ورود الامر بهذا ليس للطلب كما نقله امام الحرمين في الشامل عن اصحابنا بل ان كان
ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محاله لان الله تعالى ان يعذب من شاء
وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفايده الاخذ في المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه
على المعتزله لانهم يمنعون هذه القاعده قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب
يمكن تقريره على وجهين احدهما ان المحال لا يعلم وجوده في الخارج من المكلف واذا
جاز ذلك فلا يطلب لان طلبه عبث وجواب هذا منع المقدمه الثانيه فانها محل
النزاع التقرير الثاني ان المحال لا يتصور العقل وجوده وما لا يتصور العقل لا يطلب
ينتج ان المحال لا يطلب اما بيان الصغرى فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان
التصور قسم من اقسام العلوم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو
ثابت لان المتميز صفه وجوديه والصفه الوجوديه لا بد لها من موصوف موجود
والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا لكان ثابتا
لكنه غير ثابت فالمحال متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده
فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال هذا التقرير فلا يرجح به على الامدي واتباعها
وهو مراد المصنف وجوابه منع المقدمه الاولى لانه لو كان غير متصور لامتنع الحكم
عليه بغير ما قالوه ولانهم حكموا عليه بالاستحاله قوله غير واقع هو خبر بان التكليف
بالمحال جايز غير واقع بالممتنع لذاته وحاصله ان المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات
وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وانه خلاف راي الامام ثم دلل للممتنع بالذات
بمثالين احدهما اعدام القديم اي الذي لا اول لوجوده وهو الباري سبحانه وتعالى فانه
قد تقرر في علم الكلام ان كل قديم وجودي يمتنع عليه العدم واحترزوا بالوجودي

الامام

ع الاول فانه قديم ولم يمتنع عدمه لان معلومه عدمي وهو سلب الابتدا الساني فلا الحقايق
ومعنى هذه العبارة ان قلب الحيوان جمادا او الحجر ذهبا ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك
بل الممتنع لغيره الفاعل كما قيل في طي الاجسام لانا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال
وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب في اوائل مختصره فمنع حمل ذلك على القلب مع بقاء
حقيقته الاولى وحسن فعلون معها من التقيضين وهو ممتنع لذاته وبتقدير الاول فلا مه
فيستفيد منه انه ممنوع وقوع ما وقع فيه الحلاف ثم استدل المصنف على عدم الوقوع
بامرين احدهما الاستقرا وعبر عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقرا هو الاستدلال
بثبوت الحكم في الجزيات على تبوته للقاعدة الكلية وهو ما خوذ من قولهم قرات الشي
قرانا اي جمعته وجمعت بعضه الى بعض حكاه الجوهري وغيره والسبر فيه للطلب فلما
كان المجتهد طالبا للافراد جامعا لها لينظر هل هي متوافقة امر لا عبر عن ذلك بالاستقرا
وحاصل الدليل انا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات الساني وقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وجه الدلالة ان الاية لم تنف الجواز وانما نفت الوقوع
عما ليس في الوسع والممتنع لذاته ليس في الوسع قوله قيل امر ابو لهب يعني ان التكليف
بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لان الله قد امر بالايمان كل ما انزل الله تعالى
بالتصديق به ومنه اي ومما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقد صار ابو لهب مامورا بان يومن
وبانه لا يومن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يومن فقد صار مكلفا بان يومن وبان
لا يومن والجمع بين النقيضين وهذا يحمل ان يكون دليلا للقايلين بالوقوع ويحتمل ان يكون
بعضا منهم للدليل السابق وهو الاستقرا واجاب المصنف بان ذلك انما يلزم اذا كان
الامر بالايمان بكل ما انزل الله وارد ا بعد انزال انه لا يومن لانه اذا كان كذلك كان مامورا بالايمان
به في الماضي ومن جملته انه لا يومن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لان اخبار بانه لا يومن
ليس هو من الاشيا التي حلف بتصديقها لكونه متاخرا عن الدليل الدال على الوجوب وهذا
الجواب باطل لانه مامور بتصديق ما انزل وما سينزل اجماعا والصواب ما قاله امام
الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك
لان الله تعالى لما اخبر عنه انه لا يومن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق وطعا فلو امن
لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان والحاله هذه فقد امر بما هو
ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يومن وامر
اسمد لا لهم بكونه قد صار مكلفا بان يومن وبان لا يومن وهو جمع بين النقيضين فحوابه

من وجهين احدهما ان التعبير قد وقع في المحصول وصوابه ان يقول ما يومن بان لا يومن
بحذف الواو كما قاله في المنتخب فانه مدلول الامر بالايمان بانه لا يومن وقد صرح به في
الحاصل فعلى هذا فيكون مكلفا بتصديق الله في انه لا يصدقه واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما
البتة وذلك لان التكليف بالايمان بان لا يومن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو
كونه لا يومن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفا بان يجعل الخبر صدقا حتى يكون مامورا
باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فليس يسوغ ان يقال انه مامور بان لا يومن ليس قد
قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا وانما كلف بان يصدق هذا الخبر وهو جملة ما قلناه
اما تصويره صدقا فلان الساني مادته صاحب التحصيل وهو حسن ايضا ان الجمع بين
النقيضين انما يلزم ان لو كان مكلفا بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لا نسلمه
بل هو مامور بالتصديق الاجمالي اي بان يعتقد ان كل خبر صدق وعلى هذا فليس فيه تكليف بما لا يطاق
التكليف بالمحال وها هنا امران احدهما ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول
والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين الضدين وصاحب الحاصل جعلها نقيضين فتابعه
المصنف والسبب في هذا ان صاحب الحاصل نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما
الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما سياتي فلا يكون مكلفا بل المكلف به هو
كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل ضده وهذا
ادق نظرا واصوب الساني ان قول الامام وانتباعه ان الله تعالى انزل في حق ابي لهب
انه لا يومن نظرا لقوله تعالى تبت يدا ابي لهب لا يدل عليه لان الخسران وان كان
موجودا حالة التعبير بالكفر فقد يزول واما قوله تعالى سيصلى نارا فلان الكلام يحتمل
ان يكون صليه بسبب كبيره اتاها بعد الاسلام وقد ذكرنا في المحصول في هذه المسالة ايه
اخرى وهي قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم الآية وهي لا تدل ايضا على ادخال
ابي لهب فيها قال الثانية انه مكلف بالفروع طردا للمعتزلة وفرق
قوم بين الامر والنهي لنا ان الايات الامرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع من امكان
ازالته وايضا الايات الموعدة بترك الفروع لهم مثل وويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة
وايضا انهم كلفوا بالنواهي للوجوب حد الزنا عليهم فيلزمهم مكلفون بالاوامر
قياسا قيل الانتهاء ابدا ممكن دون الامتثال واجيب بان مجرد الفعل والترك لا يكفي واستوفيا
وجه نظر فيه لا يصح مع الكفر ولا بعده قلنا الفايدة تضعيف العذاب اقول

لا خلاف ان الكفار مخاطبون بالايمان وهل هم مخاطبون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاث مذاهب
اصحها نعم ونقله في المحصول عن اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي
والثاني لا وهو مذهب الجمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية قال في المحصول هو الواجد
وقال في المنتخب هو ابو اسحاق وعزاه في المنهاج الى المعتزلة ايضا تبعا لصاحب الحاصل فانه نقله
عنهم في اول المسئلة وفي آخرها وهو عكس ما في المحصول وقد وقع في بعض النسخ خلافا للحنفية وهو
اصلاح الناس والثالث انهم مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وردد الباقي في المحصول في اثنا الاستدلال
ما يقتضي ان الخلاف في غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص للقاضي عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف
فيه ايضا قال ومر بي في بعض الكتب التي لا اسميها الآن انهم مكلفون ما عدا الجهاد واما الجهاد
فلامتناع قتالهم انفسهم ومعنى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب والتحريم فقط لانه
عبر ولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب
واما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة **واعلم** ان تكليف الكافر
بالفروع مسئلة فرعية واما مرجعها الاصوليون مثالها الفاعلية وهو ان حصول الشرط الشرعي
هل هو شرط في صحة التكليف امر لا وجرى لابن الحاجب وغيرها قدر حوا هنا
بالمقصود قوله لنا ادلة على انهم مخاطبون مطلقا ثلاثة اوجه الاول ان الايات الآمرة
بالعبادة متناولة لهم لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت ونحو
ذلك والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق قلنا المحدث
مامور بالصلاة فثبت ان المقتضي للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا
بالمقتضي السالم عن المعارض الدليل الثاني انهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما اوعدهم الله تعالى
عليها لكن الايات الموعد بتركها اي بسبب تركها هذه منه قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة
وقوله والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله يضاعف لهم العذاب يوم القيمة قوله فلا صدق
ولا صلى وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية فثبت انهم مكلفون ببعض الامور وبعض
النواهي وذلك الباقي اما قياسا اولا نسلم الفرق وقد رجح في المحصول في هذه الآية الاخيرة مباحث
تبين منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يلزم حجة واجاب بان ذلك يجب ان يلزم صدقها
لانه لو كان كاذبا مع انه تعالى ما بين لا بطالها لكان في حكايته قبائح وكلام الله تعالى مبرأ عن حمله على
ما هو اكثر قبائح وجب المصير اليه والذي ذكره مشتمل على اقاعدتين ما وضعتين في مواضع والموعد الامور
في كلام المصنف اسم فاعل من وعد قال الجوهري وعد عند الاطلاق يكون للشر ووعد في الخير واشد
منه واني ما ازاوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي الدليل الثالث انهم مكلفون

بالنواهي

بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالاوامر قياسا عليها والجامع بينهما
قال في المحصول والمنتخب هو اجماع المصلحة الحاصلة في النهي بسبب ترك المنهي عنه وفي الامر بسبب
فعل المامور به ويمكن ان يقال الجامع بينهما هو الطلب قوله قيل الانتهاء عمل اي اعترض
القائلون بالفرق بين الاوامر والنواهي على القياس بان النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه والانتهاء
عنه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لا بد منها
ونية الكافر غير معتبرة ولجاب في المحصول بان الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان
على الايمان والاتيان بها لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى الانتهاء والامتثال
وبطل الفرق فان كان الترك يعتبر فيه الامتثال كافيا في اسقاط التكليف فكذلك الفعل قال المصنف
وفيه نظر ولم يبينه ووجهه ان الترك على ثلاثة اقسام احدها ان يكون للعجز فقط فهذا غير
متاتٍ بل يعاقب على القصد والثاني ان يكون لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومتاتٍ
والثالث ان لا يقصد شيئا البتة كمن ترك طالبة نفسه بشرب الخمر وغيره من المنهيات فلا يمكن
القول بتاتيه لحصول المطلوب منه وهو السلام المفسدة وفي ثوابه نظر ومثل هذا لا يكفي
في الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهدته الا النية واعتقاد وجوبه وذلك فرع الايمان
واذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكنا دون الامتثال وحينئذ يبطل احتجاجنا
على الخصم بالقياس واذا بطل هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم جوابه عن وجوه
احدها ما ذكره بعد وهو ان هذا التكليف ليست منحصرة في الامتثال حتى ينتفي التكليف
عند انتفائه لامكان الفعل بل فائدة العقاب على تقدير ان لا يسلم ويعمل الثاني ما ذكره قيل وهو
قوله قادر على الامتثال بعد ازالة المانع وحاصله ان الجاء الصرف الذي ذكره الخصم دائر مع
صحة السؤال الآتي وسياتي ابطاله الثالث ان دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها
مما لا يشترط فيه قصد التقرب قوله قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده الى استدل من قال
بتكليفهم بالنواهي دون الاوامر بان الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لان
الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح ان تكون مطلوبة منهم اما في حال الكفر فلعدم
وجوب قضائها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا تعذر الطلب تعذر الوجوب
واجاب المصنف تبعا للامام بانه لا فائدة لهذا التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة
فقولنا انهم مامورون بها لا معنى له الا انهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الايمان وهذا الجواب
مردود من وجهين احدهما انه غير مطابق لدليل الخصم اصلا فان الخصم يقول لا شك ان الفعل
من الآخر يتوقف على تقدم التكليف فلا بد ان يختار احد القسمين اما حاله الكفر او بعده

ويجيب عما قاله الخصم فيه والجواب الصحيح ان يختار انه مكلف بوقوع ذلك في زمن الكفر
ويجيب عما تقدم من كونه قادرا على ازاله المانع كالمحدث ويلزم من الخطر فالتكليف لا للايقاع
اى مكلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك باطل مسلم ويوقع والحدث شجه لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم
يجب ما قبله سبق التكليف به ولكن يسقط توغيثا في الاسلام الاعراض الثاني لن دعواه انه
لا فايده له في الدنيا باطل بل له فوائد منها تقييد طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الاقرارات
وغير ذلك ومنها اذا قتل الحربي مسلما فعي وجوب القود او الدية خلاف مبني على هذه القاعده
كما صرح به الرافعي ومنها انه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبني على هذه
القاعده ايضا وان كان المشهور عند الغزيين خلاف قضيه البنا ومنها اذا دخل كافر الحرم وقتل صيدا
فان المعروف لزوم الضمان قال في المهذب ويحتمل ان لا يلزمه وهذا التردد منشاؤه هذه القاعده
ومنها فروع كثيره نقل العلامي محمد الحسن عدم الوجوب فيها تعليلا بذلك ومذهبنا فيها
الوجوب لوجوب دم الاساءه على الكافر اذا جاوز الميقات ثم اسلم واحرم ووجوب
زكاه الفطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب الاغتسال على الحيض اذا كانت الكافره تحت مسلم

قال الله امتثال الامر يوجب الاجزاء الا ان يقيد متعلقا به فيلزم امر التحصيل
الحاصل او بغيره فلم يمتثل بالتحليد قال ابو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد والجواب
طلب الجامع ثم الفرق اقول هذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا غير محرر فلنشرحه
على ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب فنقول امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به على الوجه
المطلوب شرعا يوجب الاجزاء اى سقوط الامر كما صرح به في الحاصل واقتضاه كلام المحصول
لان الامر لو لم يسقط فاما ان كان متعلقا بعين ما اتى به اى طالبا له فيلزم امر التحصيل الحاصل وهو
محال واما ان كان متعلقا به فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا كل المامور به بل بعضه وحينئذ فلا يكون
ممتثلا وقد فرضناه ممتثلا وقال ابو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار ان امتثال الامر لا يوجب
الاجزاء كما ان النهي عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحه البيع وقت النداء والجواب
طلب الجامع ثم الفرق اى بطالبه اولا بالجامع بين الامر والنهي فاذا ذكر الجامع دلنا الفرق
وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح بخلاف الفرق فان ينبغي له ذكر الفرق
والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام واتباعه وتقرير الجامع ان كلا منهما طالب
جائز لا اشعار له بذلك وايضا فالامر ضد النهي لا يدل على الفساد فلا يدل
الامر على الاجزاء الا ان الشيء يحمل على ما ضده كما يحمل على ما مثله والفرق ان الامر هو

اقتضا

اقتضا الفعل فاذا ادى مره فقد انتهى الاقتضاء واما النهي فلو لم يترك الفعل
فان حالف وأتى به فليس في اللفظ ما يقتضي التعرض لحكمه ولا منافاه بين النهي
عنه وبين ان يقول فاذا اتيت به جعلته شبيها لحكم اخر مع كونه ممنوعا منه هذا
حاصل كلام الامام واتباعه في هذه المسئله واعلم انه قد تقدم ان الاجزاء يطلق
على الاداء الكافي لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتثال الامر يكون
محصلا للاجزاء اما بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو في اسقاط القضاء فالجمهور
يقولون انه يدل على انه لا يجب قضاؤه وابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما يقولون
انه لا يمتنع الامر بالقضاء ايضا مع فعله بدليل وجوب المضي في الحج الفاسد ووجوب
قضائه وحينئذ فيلزم من ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب
مستفادا من الاصل هكذا اجزم الآمدي وغيره ونقله صريحا عن الخصم وصرح به
ابن برهان ايضا كما نقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول وقال ذهب عبد الجبار
الى انه لا يدل على وفي تعليقه على المنتخب لا خلاف بين ابي هاشم وغيره في براءه الذمه
عند الاتيان بالمامور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الامر كما دل على شغل الذمه دل اقتضاء
على البراءه عند الاتيان وقال ابو هاشم الامر يدل على الشغل فقط والبراءه بعد الاتيان
فالمامور به مستفاده من الاصل ومعناه ان الانسان خلق ومذمته برئيه من الحقوق كلها
فلما ورد الامر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزاء وهو براءه الذمه بعد ذلك مستفادا
من الاستصحاب لا من الاتيان بالمامور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط
كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالقائلون بان الشرط له مفهوم يقولون عدم
طلاقها مستفاد من العصمه السابقه والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق مدلول
مفهوم الشرط ولذلك الخلاف ايضا الذي ههنا انتهى كلامه واذا علمت ما قلناه علمت فساد
الدليل المذكور في الكتاب ردا على ابي هاشم لان ابا هاشم لا يقوله ببقاء الشغل بل يقول ان الامر
لا يدل عليه ودليل ابي هاشم الذي نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب النهي الفساد
يدل عليه ايضا ثم ان الامام والمصنف وجماعه جعلوا محل الخلاف في الاتيان بالمامور به وفيه
نظر لان الافعال لا دلاله لها على الشغل ولا على البراءه وانما يدل على عدم الصد فينبغي ان يجعلوا
محل الخلاف في الامر وقد نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والعلامي وابن فورك والقاضي عبد الجبار

والنهي

الاجزاء انما الاجزاء بسبب دليل يدل على الاداء وهو يسقط القضاء وذلك في
ما قلناه وهذا

وابو الحسين والقاضي عبد الوهاب قال الباب الاول الباب والاسدلال به متوقف
على معرفه اللغه ومعرفه اقسامها وهو ينقسم الى امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ
وسائر ذلك ابواب اقول قد تقدم ان اول الباب انه مرتب على مقدمه وسبعه
كتب وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبه تقديم بعضها على بعض فلما فرغ من المقدمه ذكر
الباب الاول المعقود للكتاب العزيز وعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسوره منه فخرج بالمنزل
الكلام النفساني وكلام البشر وبقولنا للاعجاز الاحاديث وسائر الكتب المنزله كالانجيل
وقولنا بسوره نريد به ان الاعجاز يقع بأقصر سوره كالكوثر والاعجاز هو قصد اظهار
صدق النبي في دعوى الرساله بفعل خارق للعاده ولما كان الكتاب العزيز وارد ابلغه
العرب كان الاستدلال به متوقفا على معرفه اللغه ومعرفه اقسامها فلذلك ذكر مباحث
اللغه واقسامها في هذا الكتاب ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبر وانشاء بل نظر الاصولي
في الاشتغال دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم به غالبا فلذلك قسمه الى امر ونهي وعام وخاص ومجمل
ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله وهو ينقسم الى الكتاب العزيز مرفا للفظه واراد به قسم الانشاء منه
وللزهد التقسيم ليس خاصا بالكتاب العزيز بل منه ايضا لذلك وكان المصنف استغنى عن
ذكره هناك بذكره هنا ولاجل هذه الاقسام انحصرت ابواب هذا الكتاب في خمسه ابواب
الاول في اللغات الثاني في الاوامر والنواهي والثالث في العموم والخصوص والرابع في المجمل
والمبين والخامس في الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الامام في المحصول مناسبه تقديم بعض هذه
الابواب على بعض واختصر رحمه الله على الحسين البصري فانه رتبه مذكورا في شرح العمد له
وحاصله انها قدم باب اللغات لان التمسك بالادله القوليه انما يمكن بواسطه معرفتها
واما قدم باب الاوامر والنواهي على الثلاثه الباقيه لان تقسيم الكلام الى الاوامر والنواهي تقسيم
له باعتبار ذاته الى انواعها وانقسامه الى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار
عوارضه كتقسيم الحيوان الى الابيض والاسود فان البياض والسواد ليسا من الاحوال
الذاتيه لان ماهيه الحيوان ليست مركبه منهما فهما عارضان بخلاف انقسامه الى الانسان
والفرس وغيرهما فانه هو بحسب الذات على ما هو بحسب الغرض واما قدم باب العموم
والخصوص على البابين الباقيين لان النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الامر والنهي
والنظر في المجمل والمبين نظر في نفيد دلاله الامر والنهي عليه فالمتعلق لا شك ان
متعلق الشيء متقدم على النسبه العارضه بين الشيء ومتعلقه وانما قدم باب المجمل والمبين

على الشيخ

على النسخ لان النسخ يطرأ على ما هو ثابت باحد الوجوه المذكوره وذكر المصنف في الباب الاول
تسعه فصول قال الباب الاول في اللغات وفيه فصول الفصل الاول في الوضع لما
مست الحاجه الى التفاهم والتعارف وكان اللفظ افيد من الاشاره والمثال للعموم واليسر لان
الحروف كفيله بالوفاء للتفسير الضروري وضع بازاء المعاني الذهنيه لدوران معها بتقيد النسب
والهيئات دون المعاني المفرده والافيد وراقول اللغات عباره عن الالفاظ الموضوعه
للمعاني فلما كانت دلاله الالفاظ على المعاني مستفاده من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل في
الوضع وما يتعلق به والوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا علم الاول علم الثاني والذي يتعلق به ستة اشياء
احدها سبب الوضع والثاني الموضوع والثالث الموضوع له والرابع فائده الوضع
والخامس الواضع والسادس طرق معرفه الموضوع وعدها المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب
الاول سبب الوضع واشار اليه بقوله لما مست الحاجه اي اشتدت وتقريره ان الله تعالى خلق
الانسان غير مستقل بمصالح المعاد معاشه محتاجا الى مشاركه غيره من ابناء جنسه لاحتياجه الى غذاء
ولباس وسلاح والواحد لا يمكن من تعلم هذه الاشياء فضلا عن استعمالها لان كلا منها موقوف
على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم ليعاون بعضهم بعضا وذلك لا يتم الا بان يعرفه ما في نفسه
فاحتيج الى وضع شيء يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه بالتعارف تبعا للحاصل وفيه نظر
قوله وكان اللفظ الى قوله وضع شرع يتكلم في الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمه وحاصله
انه قد تقرر ان الشخص محتاج الى تعريف الغير ما في نفسه والتعريف اما باللفظ او بالاشاره كحركه اليد والحاجب
او بالمثال وهو الجزء الموضوع على شكل الشيء وكان اللفظ افيد من الاشاره والمثال وايسر اما كونه افيد
فلعمومه من حيث انه يمكن العباره به عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث
والقديم كالباري سبحانه وتعالى ولا يمكن الاشاره الى المعنى ولا الى الغائب والمعدوم ولا يمكن ايضا وضع
مثال لذات الباري العالم ولا للباري سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الامام ولان المثال قد يعسر
الحاجه فيتقف عليه من لا يريد الوقوف عليه واما كونه ايسر فلانه موافق للامر الطبعي لانه مركب
من الحروف الحاصله من الصوت وذلك امر متولد من كيفيات مخصوصه تعرض للنفس عند احراجه
واحراجه ضروري فصرف ذلك الامر الضروري الى وجه ينتفع به الشخص انتفاعا جليا فلما كان
اللفظ افيد وايسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله لغرض يسير الرافقط قاله الجوهري قال فان
كان من قولك غرضت العود على الاناء وسرته غرت ايضا وقد تضم واعلم ان الحاجه من
جمله الغرض ايضا ولا يصح ان يريدها المصنف والمثال لان تعليله بالعموم يسلطه لان كل ما صح التعبير
عنه امكن كتابته فلا يكون اللفظ اعم منها فاعرف ذلك قوله باذا المعاني الذهنيه هذا هو
الثالث من الاقسام السته وهو الموضوع له وحاصله ان الوضع الشيء فرع عن تصوره فلا بد من
استحضاره في الانسان مثلا في الذهن عند اراده الوضع له وهذه الصوره الذهنيه هي التي
وضع لها لفظ الانسان لا الماهيه الخارجيه بيانه انا اذا شاهدنا شيئا فظننا انه حجر اطلقنا
لفظ الحجر عليه فاذا دنونا منه وطمسناه تحجرا اطلقنا لفظ الشجر عليه ثم اذا ظننا به بشرا اطلقنا
اسم البشر عليه فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على ان الوضع ليس له بل للذهني
واما في التحصيل عرفنا انه انما دار مع المعاني الذهنيه على اعتقاداتها في الخارج لذلك

وهو واف ظاهر ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو اى مع قطع النظر عن كونه
ذهنيا او خارجيا فان حصول المعنى في الخارج والذهن من الاوصاف الزايده على المعنى واللفظ انما وضع
للمعنى من غير نظر بوصف زايد ثم ان الموضوع له قد لا يوجد الا في الذهن فقط كالعلم ونحوه وهذه
المسئله قد اهملها الامدى وابن الحاجب قوله لبعد النسب شرع بتكلم في غايه الوضع وهو الرابع
من الاقسام واللام متعلقه بقوله قاله ووضع وحاصله ان اللفظ وضع لافاده النسبه بين المفردات
كالفاعليه والمفعوليه وغيرهما وقد افاده معانى المركبات من قيام او قعود فلفظ زيد مثلا وضع
ليستفاد به الاخبار عن مدلوله بالقيام او غيره وليس الغرض من الوضع ان يستفاد بالالفاظ معانيها
المفرده اى تصور تلك المعانى لانه يلزم الدور وذلك لان افاده الالفاظ المفرده لمعانيها موقوفه
على العلم بكونها موضوعه لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعه لتلك المسميات موقوف على
العلم تلك المسميات فلو كان العلم بالمعانى معتمدا على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعانى من الوضع
لكان العلم بها متاخرا على العلم بالوضع وهو دور فان قيل هذا بعينه قايم في المركبات لان المركب لا يفيد
الا عند العلم بكون مدلوله موضوعا لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو
استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور واجاب في المحصول بالا نسلم ان
افاده المركب لمدلوله متوقفه على العلم بكونه موضوعا له بل على العلم بكون الالفاظ المفرده موضوعه
للمعانى المفرده وعلى كون الحركات المخصوصه كالرفع وغيره داله على المعانى المخصوصه وقد اهمل ابن
الحاجب والامدى هذه المسئله ايضا قال ولم يثبت بعد الواضع والسمع بمعنى ان الله
تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ما انزل الله بها من سلطان واحتمال التسلسل
والدور ولانها لو كانت اصطلاحيه لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر ويتسلسل ولجاز ان الله يضع
الامان عن الشرع واجيب بان الاسماء سمات الاشياء وخصائصها او ما يستتبع وضعها والدور
لا يحتاج الواضع في تعليمها الى اصطلاح اخر بينهما ثم ان ذلك الطريق ايضا لا يفيد لزاد فلا بد
لها من اصطلاح اخر ويلزم التسلسل واعلم ان هذا التقرير هو الصواب وهو ما اتى به المصنف
ومن الشارحين من تقرر سقرر دة في المحصول على وجه ادق فعلوها الى هاهنا فاحتبنه تعرف هذا
اولا ـــــ شرع في القسم الخامس وهو الواضع فقول ذهب عباد بن سليمان الصيمري
المعتزلي الى ان اللفظ بعد المعنى من غير وضع بل لذاته لما بينهما من المناسبه الطبيعيه هذا نقله في
المحصول وتقتضي كلام الامدى في النقل عن الفلاسفه بهذا المذهب ان المناسبه وان شرطنا ها
لكن لا بد من الوضع واجيب عنه بان المناسبه لو اتفقت لكان تخصيص الاسم المعبر بالمسمى المعين
ترجيحا من غير مرجح والجواب ـــــ انه بحصل بارادة الواضع او خطوره بالبال وبدل على فساد
انها لو كانت ذاتيه لما اختلف باختلاف النواحي ولكان كل انسان يهتدي الى كل لغه ولكان الوضع
للضد محالا وليس بمحال بدليل القرء للحيض والطهر والجون للسواد والبياض اذ القرء ابطل
مذهب عباد وانه لا بد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب احدها الوقف لانه يحتمل
ان يكون الجميع توقيفيه وان يكون اصطلاحيه وان يكون البعض هكذا والبعض هكذا فان جميع
ذلك ممكن والادله متعارضه توجب التوقف وهذا مذهب القاضي والامام واتباعه وتهم
المصنف ونقله في المنتخب عن الجمهور وفي الحاصل عن المحققين وفي المحصول والتحصيل عن
جمهور المحققين والمذهب الثاني انها توقيفيه ومعناه ان الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بالتنبيه
القاف اى اعلمنا اياها وهذا مذهب السيخ ابى الحسن الاشعري واختاره ابن الحاجب والامام في المحصول
والكلام على القياس في اللغات حيث استعرفه قال الامدي ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله

القاضي

القاضي وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ما قاله الاشعري لظهور ادلته واستدل المصنف عليه
بالمنقول والمعقول فاما المنقول فثلاثه الاول قوله سبحانه وتعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى اخره
الايه دلت الايه على ان ادم لم يضعها ولا الملايكه فتعين توقيفه اما الامر فلانه تعليم من الله واما
الملايكه فلانهم تعلموا من ادم والمراد بالاسماء اما هو الالفاظ الموضوعه باذا المعانى وذلك يشمل ذكر
الافعال والحروف والاسماء المصطلح عليها لان الاسم سمي بذلك لانه سمة اى علامه على مسماه ○ تصور
والافعال والحروف كذلك واما تخصيص الاسم بعض الاقسام فانه عرف النحويين واللغويين
سلمنا ان الاسم بحسب اللغه يحصر هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بعلم الاسماء وحدها سعد ربنا انه غير متعدد فيما طول
لان الاسماء توقيفيه فثبت الباقي اذ لا قايل بالفرق الثاني ان الله تعالى ذم اقواما على تسميتهم بعض
الاشياء من غير توقف فقال ان هي الا اسماء سميتموها انتم وابائكم فثبت الوقف في البعض المذموم عليه ويلزم
ذلك سوبه في الباقي والا يلزم فساد التعليل بكونه ما انزل الله به سلطانا قوله تعالى ومن اياته خلق
السماوات والارض واختلاف السنتكم الايه وجه الدلاله ان الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف
الالسنه وجعله ايه وليس المراد باللسان هو الجارحه اتفاقا فالان الاختلاف فيها قليل ثم انه غير
ظاهر بحلاف الوجه ونحوه فتعين ان يكون المراد باللسان هو اللغه مجازا اجاب قوله تعالى الا بلسان قومه
وحسد فنقول لولا انها توقيفيه لما امتن علينا بها واما المعقول فامران احدهما انها لو كانت اصطلاحيه
لاحتاج الواضع في تعليمها الغير الى اصطلاح اخر وينسلسل ولجاز ان الله يضع
له من اصطلاح اخر ويلزم التسلسل واعلم ان هذا التقرير هو الصواب وهو ما اتى به المصنف
ومن الشارحين من تقرره سقرر دة في المحصول على وجه ادق فعلوها الى هاهنا فاحتبنه تعرف هذا
الدليل لا يثبت به مذهب الاشعري وانما يثبت به مذهب ابي هاشم واتباعه خاصة فاعرف ذلك
الثاني من المعقول ان اللغات لو كانت اصطلاحيه لجاز الغير فيها اذ لا فرق في الصطلاح وجواز
التغير يودي الى عدم الامان والوثوق بالاحكام التي في شرعنا فان لفظ الزكاه والصلاه وغيرهما
يجوز ان يكون مستعملا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعاني المعهوده الان وقد علمنا
ان هذا ان فايده الخلاف في التغير قوله واجيب شرع في الجواب عن ادله السيخ الخمسه فاجاب
عن الاول وهو قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها بوجهين احدهما لا نسلم ان المراد بالاسماء
في الايه هي اللغات بل يجوز ان يكون المراد بالاسماء الجهه سمات الاشياء وخصائصها فتعليم ان
المحل تصلح للبر والقر والجمال للجمل والثوران للزراعه فاما تعليم الخواص فواضح واما تعليم السمات
اى العلامات فمقرون بوجهين احدهما ان هذه الاشياء علامات داله على تلك الحيوانات
فانه يعرف بمشاهده الجرب مثلا كونه من البقر فاذا علمه علمه سمه على الذوات
اى علامه عليها الثاني ان الله تعالى علم ادم علامات ما تصلح للبر والقر وعلامات ما تصلح
للحمل وغير ذلك حتى اذا شاهد صفه ما تصلح للحمل في دابه استعملها في الحمل اذا تقرر هذا فنقول
يصح اطلاق الاسم على ما ذكرناه لان الاسم مشتق من السمه او من السمو وعلى كل تقدير فعمل ما
يعرف ما هيه ويكشف عن حقيقه بكون اسما لانه ان اشتق من السمه فواضح وان اشتق من السمو
فالعلو ايضا موجود لان الدليل اعلى من المدلول واما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف

حادث والضمير في عرضهم للسميات بعلب من يعقل اي عرض المسميات على الملائكة واسمعهم
عن اسمايها اي الفاظها كما قال الاشعري اوصفاتها كما اوله المصنف وغيره وعلى كل حال فليس
في المصير دلالة على شئ مما نحن فيه الثاني سلمنا ان الاسماء هي اللغات لكن يجوز ان يكون تلك الاسماء التي
علمها الله تعالى لادم قد وضعها طائفة حلفهم الله تعالى قبل ادم فلم قلتم انه ليس كذلك وفي المحصول
جواب ثالث وهو انه يجوز ان يكون المراد من التعليم العلم الاحتياج اليها والاقدار على
الوضع وفي الاحكام جواب رابع وهو ان يعلمه ادم يجوز ان يكون نسبة ثم اصطلحوا اولا
من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو فيها والجواب عن الثاني وهو الدور في قوله تعالى
ما انزل الله بها من سلطان انا لا نسلم ان الدور على التسمية بل على الطلاق فهم لغط الاله على الصنم مع
اعتقادهم انها الهة اذ اللات والعزى ومناة اعلام على اصنام فقرينة اختصاصها
بالدور دون سائر الاسماء دليل عليه ولان هذه اعلام منقولة وليست بمرتجلة فلا دور في التسمية
بها على القول بالتوقيف كما لا يخفى وسببه لعدم ارتجالها والجواب عن الثالث وهو قوله
تعالى واختلافكم السنتكم انه اذا سلم ان يكون المراد الجارحة كما تقدم وان المراد انما هو اللغات
مجازا فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف باولى من حمله على الاقدار اما على وضعها
او على النطق بها فكل منهما ايه وحينئذ فالتوقيف يعارضه الاقدار فان قيل حمله على الوضع اولى
لانه اقل اضمارا قلنا لا اضمار هنا اصلا فافهم بل حاصله ان الامتنان دل بلازمه على البارئ
تعالى له ناير في اللغات اما بالوضع او بالاقدار والجواب عن الرابع انا لا نسلم انها لو كانت
اصطلاحية لاحتاج في تعليمها الى اصطلاح اخر بل يحصل التعليم بترديد اللفظ وهو يتراءى مرة بعد
مرة مع القرائن الدالة على المسمى ونحوها وبهذا الطريق يعلم الاطفال والجواب
عن الخامس انا لا نسلم ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لو وقع لاشتهر ووصل الينا لكونه
امرا مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه قال وقال ابو هاشم الكل
مصطلح والمراد التوقيف اما بالوحي فسعدم البعثة وهي متاخرة لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه او بخلق علم ضروري في عاقل فمعرفة تعالى ضرورة فلا يكون مصطلحا او غيره
وهو بعيد واحسب بانه الهم العاقل بان واضعا وضعها وان سلم لم يكن مصطلحا بالمعرفة فقط
وقال الاستاذ ما وقع به النسبة الى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح اقول
هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب اليه ابو هاشم وهو ان اللغات كلها اصطلاحية اذ لو وضعها
الباري تعالى ووقفنا عليها بتسديد العاقل اي اعلمنا بها فالتوقيف اما ان يكون بالوحي وهو
باطل لانه يلزم بعدم بعثه الرسل على معرفة اللغات لتاخر بعثه تاخره لقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه او يكون بخلق علم ضروري في عاقل بان الله تعالى وضعها لهذه
المعاني وهو باطل لانه يلزم منه ان يعرف الله تعالى بالضرورة لان حصول العلم الضروري
بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضروري بالله تعالى لان العلم بصفة الشئ اذا كان ضروريا
يكون العلم بذاته اولى ان يكون ضروريا وحينئذ فيلزم ان لا يكون مكلفا بالمعرفة لحصولها
واذا لم يكن مكلفا بها لم يكن مكلفا مطلقا لانه لا قائل بالفرق او يكون بخلق علم ضروري في انسان
عن عاقل وهو بعيد جدا فانه يبعد ان يصدر عن العاقل علم بالهية الكيفيات المحسة والتركيبات

الخامس

الثاني اللطيفة فاذا اتضحت طرق التوقيف انتفى التوقف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الذي
يقرره الامام واتباعه فانهم جعلوا دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر حتما لتعين التوقف عليه فجعله المصنف دليلا
واحدا مقسما فجمع بين الاختصار في اللفظ والاحضار للاقسام واحاب المصنف بوجهين احدهما لم يحضر
ان تعالى ان الله تعالى الهم العاقل اي خلق العلم فيه بان واضعا وضع هذه المعاني للالفاظ كما ان
الله تعالى هو الذي وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف الثاني سلمنا هذا لكن يلزم ان لا يكون مكلفا
بالمعرفة فقط لانه قد عرف وهذا لا استحالة فيه اما كونه غير مكلف مطلقا فانه غير لازم كمن ابى بعض
دون بعض واعلم ان الاحسن في الجواب ما اجاب به ابن الحاجب وهو ان الله تعالى علمها لادم ولا يرد عليه شئ
مما قاله لانه علمها لادم لينبه ثم بعثه الله تعالى اليهم بلغتهم واحسن من هذا ان يقال الوحي قد يكون الى نبي
وهو الذي اوحي اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره وهذا قالوا رسول نبي ولا
ينعكس والآية انما تفي بعلمها الوحي الى رسول فيجوز ان يكون حصل التعليم الوحي الى نبي قوله وقال الاستاد
هذا هو المذهب الرابع اختيار الاستاد ابي اسحاق الاسفرايني الشافعي وهو ان القدر الذي وقع به
النسبة الى الاصطلاح توقيفي لانه لو كان اصطلاحيا لاحتيج في تعليمه الى اصطلاح اخر ويتسلسل وما قيل هذا ما
الباقي يكون اصطلاحيا هذا قاله الامام لما تكلم على تحصيل المراهب فتابعه المصنف لكنه لعل عنه عند الاستدلال
عليه ان الباقي يحتمل ان يكون اصطلاحيا وان يكون توقيفيا وهو الذي نقله عنه ابن هارون في الوجيز والآمدي وصاحب
التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف وفي المسئلة قول خامس انها اسما
اللغات اصطلاحي والباقي يحتمل هذا في المحصول والتحصيل للثبتي والحاصل الخمسة ان الباقي توقيفي
قال وطريق معرفتها النقل المتواتر او الاحاد او استنباط العقل من النقل كما اذا نقل ان
الجمع المعرف يدخله الاستثناء وانه اجماع ما يتناوله اللفظ فيجب بعمومه واما العقل الصرف فلا يهدي
اقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق الى معرفة اللغات وعرفت بثلاثة امور احدها
بالنقل المتواتر كالسماء والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يحتمل التشكيك والثاني الاحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ
من الالفاظ العربية قال في المحصول واكثر الالفاظ العراني من هذا القبيل وقد ذكر الآمدي نحوه والثالث ولم يذكره الآمدي
ولا ابن الحاجب استنباط العقل من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف يدخله الاستثناء ونقل الثاني الاستثناء
اخراج ما تناوله اللفظ فيجب العقل بواسطة هاتين المقدمتين ان الجمع المعرف للعموم واما العقل الصرف بالنظر
الى الحاصر فلا يدري اي فلا ينفع في معرفة اللغات لان العقل انما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة
المستحيلات واما وقوع احد الجائزين فلا يهتدي اليه والغات من هذا القبيل بوجوب الواجبات متوقفة على الوضع قال
الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ باعتبار دلالته على تمام مسماه مطابقة وعلى جزيه تضمن وعلى لازمه التزام
اقول لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه وقدم تقسيم
الالفاظ باعتبار دلالتها لان التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة وانما قلنا ان تقسيم الدلالة تقسيم الالفاظ
لان كلامه في الدلالة اللفظية ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية الى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة
فاندفع سؤال من تكلم المصنف في تقسيم الالفاظ فليف اشار الى تقسيم الدلالة ثم ان الدلالة معنى يعارض
الشئ بالقياس الى غيره ومعنا كون الشئ بحيث يلزم من فهمه فهم شئ اخر وهي اما لفظية او غير لفظية غير اللفظية
قد يكون وضعية كدلالة الذراع على العذر المعين وعروب الشمس على وجوب الصلاة وقد يكون عقلية
كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هاذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احترز
المصنف عنها بقوله كدلالة اللفظ ثم ان اللفظية تنقسم الى ثلاثة اقسام اما عقلية كدلالة المعدوم على
السمع ودلالة اللفظ على وجود الافظ وحياته واما طبعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال
على وجع الصدر واما وضعية وهي المقصودة ها هنا فان سعى ان يقول كدلالة اللفظ الوضعية
على ان الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية واما التضمن والالتزام فعقليان ولعريف هذه
الادلة التي يريدها المصنف هو ان اللفظ اذا اطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع وان

يسمى المحترز فالمحترز جنس لنوعين النص والظاهر ثم ان المحمل والمؤول مشتركان فى ان دلالة منهما على معناه افاده غير راجحه الا ان المؤول مرجوح ايضا والمحمل ليس مرجوحا بل مساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين المحمل والمأول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى فيه محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات قال تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى او لفظ مفرد او مركب مستعمل او مهمل نحو الفرس والحمار اسما للحيوان والحجر والهذيان والمركب صيغ الافعال فان افاد بالذات طلبا فالطلب للماهيه استفهام وللتحصيل مع الاستعلاء امر ومع التساوى التماس ومع التسفل سؤال والاحتمل التصديق والتكذيب خبر وعن نفسه وسدرح فيه التمنى والترجى والقسم والنداء قول مدلول اللفظ قد يكون لفظا ومعنى وقد يكون لفظا فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون مهملا ومجموع ذلك خمسة اقسام وقد ذكرها المصنف بامثلتها من باب اللف والنشر الاول ان يكون المدلول معنى اى شيا ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى بعدم انقسامه الى جزوى وكلى الثانى ان يكون المدلول لفظا مفردا غير مستعمل كالجيم فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف الثالث ان يكون المدلول لفظا مفردا مهملا كاسما حروف الهجى الاترى ان حروف ضرب وهى ضاد وراء وباء وهذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب عما وقع من العبرات واما الثانى فهو ان يكون المدلول لفظا مركبا مهملا قال لاعلى انه لم يوضع له اسم لاحرم ان المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهذيان فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى يهذى قوله والمركب صيغ الافعال الخ قال الجوهرى يقول هذى فى منطقه يهذى وهذا واهذا وهذيانا قوله والطلب اما صاغ المركب من المفردات والعه منها المفرد شرح فى تقسيم المركب ولا شك ان المتعلم انما صاغ المركب لافهام ما قرح من المفردات والعه منها كان الطلب للماهيه اى لدركها حاصلا فى المحصول فهو الاستفهام نحو قولك ما حقيقه الانسان وهل قام زيد وهذا الضرب الذى ذكره لا دليل عليه فى كلام المصنف مع انه لابد منه ولا يرد الامر لكونه طلبا للماهيه ايضا والمصنف تبع فى ذلك صاحب الحاصل وانما سمى بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى اذا طلب ان يعطى له اذ السين داله على الطلب لكن الطلب فى الحقيقه انما هو بالاداه فعل وهى فاطلاق لفظ الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب الاطلاق اسم الجزء على الكل وان كان الطلب لتحصيل الماهيه فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه اى طلب منه بغلظه ورفع الصوت لا بتخضع وبذلك فهو الامر وان كان مع التساوى فهو الالتماس كطلب الشعير من نظير وان كان مع التسفل اى التذلل فهو السوال نحو العبد اللهم اعتقنى وقوله بالذات يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله اما اولا وبالحل بمعنى واحد واحترز به المصنف عما يفيد الطلب بالالزام نحو قولك اما طالبتنك ان يدرجعه الانسان وان يسعى الماء ان لا يعلو فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان رد عليه اشتقاق الاسم من الفعل وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان رد عليه اشتقاق الاسم من الاسم الذى قرره فيه نظر من وجوه منها انه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال وينقسم باعتبار الطلب والاستعلاء ومنها انه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو ان يكون الطالب على مرتبه هاسانى فى باب الاوامر والنواهى لكنه قلد الامام فى ذلك ضيعة اهمل الطلب لترك سعا لصاحب الحاصل وهو وارد على التقسيم وقد ذكر الامام وعمر وقالوا لا تقسيم الى الاقسام الثلاثه المذكوره فى طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء سمى باسمها قوله والا اى وان لم يدل الذات طلبا وذلك بان لا يدل على طلب اصلا بان يدل على الترك او الذات نحو اترك الطالب اما طالبتك او منه النهى وعمر مما لعدم صلوحه فان كان محتملا للصدق والكذب فهو الخبر نحو قولنا قام زيد ما عدل المصنف عن الصدق والكذب الى الصدق والكذب لان الصدق مطابقه الواقع والكذب عدم مطابقته وكم من احد من الاخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله ومالا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمه صادق مع ان كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان الصدق هو الواقع على وجه مرجوح من جهه اللغه ان يقال لقائله صدق وكذلك الكذب وقد وقع ذلك فالمومن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد رده الامام فى المحصول هنا واختاره ثم انه عاده فى باب الاخبار وقال انه حد ردى لان الصدق والكذب عباره عن الاخبار عن كون الخبر صدقا وكذبا فمعرفتهما به دور ثم قال والحق ان الخبر تصوره ضرورى لا يحتاج الى حد ولا رسم قوله وهو مسند اى عن محتمل الصدق والكذب هو التنبيه اى نبهت به على مقصودك وقال فى المحصول سمى به لتميزه عن غيره قال وانواعه تعلم بالاستقراء الخامس الحصر وسدرج فيه الاربعه التى ذكرها المصنف فرق بين التمنى والترجى ان الترجى لا يكون الا فى الممكنات تقول لعل زيدا يقدم والتمنى يكون فيهما تقول الشباب يعود واعلم ان قولنا الطالب لذاته يرجح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر او قسيمه وفيه نظر قال الفصل الثالث فى الاستقاق وهو رد لفظ الى لفظ اخر اتفقتا له فى حروفه الاصليه ومناسبته فى المعنى ولابد من تغير بزياده او نقصان او تغير حرف او حركه او هيئه بزياده احدهما ونقصانه او نقصان الاخر او بزيادته او نقصانه بزياده الاخر ونقصانه او بزيادتهما ونقصانهما نحو ضارب وضرب وضراب وحذف وظرف على مذهب الكوفيين وعلا وسلماب وحذر وعاذ وناصر وحاف وعد وطال وامر اقول رد المصنف فى هذا الفصل الاشتقاق ثم اقسامه ثم احكامه فالاستقاق فى اللغه هو الاقتطاع واما فى الاصطلاح حدود اشهرها حد المدانى ونقله الامام عنه فقال هو تحرير اللفظ مناسبا فى المعنى والتركيب ردا احدهما الى الاخر او ردهما الى اصل اخر وتعرض عليه بان الاشتقاق هو الرد عند الوحدان ردا احدهما الى الاخر او ردهما الى اصل اخر عند التغاير وهو من محاسن كلامه لكنه يعصى ان الاشتقاق يعم بعد عدمه وفيه نظر ايضا فان المعدول والمصغر وجوها ورد ان على الجد والاشتقاق اربعه ان يبنى كلام المصنف الاول المسوق منه والثانى المستوفى منه والثالث الواقع فى حروف الاصليه والمناسبه فى المعنى والرابع التغير فقوله رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو القسم الاول وهو المشتق وقوله الى لفظ اخر اراد به المشتق منه وهو القسم الثانى ولوحد منه الاول والثالث وهو التغير لانه لو انتفى التغير بينهما لم يصدق عليه انه لفظ اخر بل هو هو ورد دخل فيه ايضا الاسم والفعل كما قلناه فى الاول وانما الى بذلك لنعى بالفظ فيهما لصدوه على كل رد بحيث لا يخرج عنه شى وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان رد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرها فانها مشتقات من الضرب الذى هو المصدر ورد عليه

مذهب البصريين فان الكوفيين يجعلونهم ويقولون بان المصادر والصفات مشتقه من الافعال والبصريون
رد اسم الى فعل لما فان يطرد على راى البصريين ولو قال رد الاسم الى الفعل لما فان يصح على راى الكوفيين
ويرد عليه الفعل على راى البصريين ولو قال رد فعل الى فعل لكان باطلا بالاجماع وقوله لموافقته له في حروفه
الاصليه هو الرجل الرابع والخبر به عن الاغلاط المتوافقه في المعنى وهي المترادفه كالبر والقمح واما قيد الحرف
بكونها اصليه للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر ضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الاصليه ان
تكون موجوده لانه ربما حذف بعضها لمانع نحو من الجوف وقوله ومناسبته في المعنى هو ترتيبه السرجي
في الرابع والخبر به عن اللحم والملح والعلم فان كلا منها موافق للاخر في حروفه الاصليه ومع ذلك فلا اشتقاق
بينها لانتفاء المناسبه في المعنى لسارق مدلوله السرقه وقوله ولابد من تغاير اى بين اللفظين لانه فسر تغاير
بزياده او نقصان والتعبير بذلك انما هو من جهه اللفظ نحو ضرب يضرب ضربا فان الضرب الحدث
هو هو لا تغير فيه وهذا لا يضر طلب وجلب وجلب وغيرها الا ان يقال ان حركه الاعراب بمنزله الاعتبار
في الاشتقاق لعدم استقرارها وكونها طارئه على الصيغه بخلاف حركه الباء او يقال ان التغير الحاصل
في المصدر بعد حذف الفتحه التي في اخر المصدر والاتيان بفتحه اخرى في اخر الفعل فالفتحه غير الفتحه وهذا
على الاعتبار الجدايا لعامل والاداى لغير عامل وقد ذكر سيبويه نظير ذلك في جبب فانه قدر
النون التي فيه في حال الحاقه على المفرد فقولك رجل جنب والاثنان نعبر بها حال الحاقه على الجمع لقولك
تعالى وان كنتم جنبا وحكم الامام التعبير في تسعه اقسام فقط ولم يمثل لها فقال التعبير اما بحرف او حركه
في اوبهما وكل واحد من الثلاثه فاما ان يكون بالزياده او النقصان او بهما وصارت تسعه ثم قال وهذه هي الاقسام
الممكنه منها وعلى اللغوي طلب ما وجد من امثلتها واما المصنف فانه زاد عليه ستة اقسام فجعلها
خمسه عشر وقال لها لحن امثله في غير منها نظر كما سياتي وهذه الاقسام منها ما لا يقع فيه التعبير
ثم ستة منها تعبران ثم اربعه تلي هذه الستة تعبر ثلاث تعبيرات والقسم الخامس عشر فيه اربع
تعبيرات وسيقف عليه واصح قوله زياده او نقصان حرف او حركه او طلبهما دخل فيه ستة اقسام فحصل
اربعه تعبرها فرادى واثنان ثنايان فان قوله زياده ليس هو منوبا بل مضافا الى الحرف والحركه
وكذلك نقصان مضاف الى الثلاثه اضافة تكون سته اقسام الاول زياده الحرف او الحركه
والثاني زيادتهما معا وكذلك النقصان وقوله او زياده احدهما ونقصانه او نقصان الاخر بعدهن او زياده
احدهما ونقصانه او زياده احدهما ونقصان الاخر فيدخل فيه اربعه اقسام بنائه اضافا زياده احدهما
ونقصانه يدخل فيه اربعه اقسام زياده الحرف ونقصانه وزياده الحركه ونقصانها ويدخل في زياده احدهما
ونقصان الاخر قسمان اضافا زياده الحرف ونقصان الحركه وزياده الحركه ونقصان الحرف قوله او بزياده
او نقصانه يدخل فيه اربعه اقسام زياده احدهما مع زياده الاخر ونقصانه او نقصان احدهما
مع زياده الاخر ونقصانه فيدخل فيه اربعه اقسام بنائه اضافا زياده احدهما مع زياده الحرف ونقصانه
ويدخل فيه صورتان احدهما زياده احدهما مع زياده الاخر ونقصانه صورتان احدهما
زياده الحرف ونقصانه ويدخل في نقصان احدهما مع زياده الاخر ونقصانه اربع صور
نقصان الحرف مع زياده الحركه ونقصانها والثانيه نقصان الحركه مع زياده الحرف ونقصانه فهذه
اوبزيادتهما ونقصانهما اى بزياده الحرف والحركه معا ونقصان الحرف والحركه معا وهو قسم واحد
التعبير به فحصلت الخمسه عشر قوله نحو كاذب شرح في ومثل الاقسام السالفه
ولابد عليه ان المراد بزياده الحرف مثلا ونقصانه انما هو جنس الحرف سواء كان واحدا
او اكثر وكذلك الحركه وان حركه الاعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه وكذلك هل من الوصل

الموصل المسموطه في الدرج اذا اعتمد الى قلت زيد المدارس في فارق المبار صحيحا فالظاهر الاثبات
عليه ثم ذلك مثلا صحيحا الاول زياده الحرف فقط نحو كاذب زيد الثاني زياده الحركه
نحو ضرب الماضي من الضرب زيدت حركه الصاد الثالث زياده الحرف والحركه جميعا نحو ضارب
من الضرب زيدت الالف بعد الضاد وزيدت اضافة حركة الراء الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل امر
للمذكر من الجوف حذفت الواو واسكن الفاء بعد ان كانت متحركة فلم يعتبر الحذف لانه نقصان الحركه
الاعراب اذ لا اعتبار لكان نقصانا للحرف والحركه لكنه سياتي ما يخالفه في القسم العاشر والاولى تمثيله
بفهيل اسم فاعل من الضهيل حذفت الياء الخامس نقصان الحركه ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء
مصدرا من ضرب الماضي نقصت حركة الراء وهذا انما يتم على مذهب الكوفيين في اسماء الاسم من الفعل
كما مر عليه المصنف والاولى تمثيله بسفر بسكون الفاء من السفر نقصت فتحه الفاء الخامس
بفتح اسم مكان من سفر اسفر سفورا اذا خرج الى السفر فانا سافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار كراكب
السادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غلام من الغلمان نقصت الالف والنون وبقيت فتحه
الباء وفي الاعداد يسكون الياء ظرا والاولى تمثيله بصيغ اسم فاعل من الصياغ السابع زياده الحرف ونقصانه
ومثل له المصنف بمسلمات زيدت الالف والياء ونقصت تاء مسلمة وفي تمثيله نظر لان الجمع
لا يصاغ على انه مشتق من مفرده فالاولى تمثيله بتوالك صاغ من الصياغ الثامن زياده الحركه
ونقصانها نحو جذر بكسر الذال التي اخذ حدها فتحه الدال وزيدت كسرتها الناسع زياده الحرف
ونقصان الحركة نحو عاد اذا السد ما اسم فاعل من العدد زيدت الالف بعد العين ونقصت حركه
الدال الاولى للادغام العاشر زياده الحرف ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله
تبت ماضي من التبات نقصت الالف من مفرده وقد تعلله ما خالفه في القسم الرابع والاولى تعليله بقولهم
او حركة زاده على ما كان في المصدر وقد تعلله ما خالفه في القسم الرابع والاولى تعليله بقولهم
من الجمع الحاصل للوصف ثاء وحرفة الراء ونقصت حركة الصاد والاعتداد بهمزة الوصل السقوطه
الالف للوصل ثاء وحرفة الراء ونقصت حركة الصاد والاعتداد بهمزة الوصل السقوطه
تمثيله بموعدين الوعد زيدت الميم وبسرة العين ونقصت منها الواو الثاني عشر زياده الحركه
مع زياده الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الالف وحركة الفاء
وحذفت الواو وهذا بناء على ان لزوم الفتحه نشاء حركه ودعه نظر كما قدمناه والصحيح ان الالف
ولا نقصان بل الواو قصيها القلبت الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها والاولى تمثيله بمقال اسم فاعل
من الخال زيد في حرف وحركة وهما الميم الاولى وصفتها ونقصت الالف الثالث عشر زيادة
الحرف مع زياده الحركه ونقصانها ومثل له المصنف بقوله عد فعل امر من الوعد نقصت الواو وحركة
الدال وزيدت بسرة العين وهو انما النظر المعتد به من حيث حركة الاعراب والاولى تمثيله بقولك مسعد اسم فاعل
من الوعد الرابع عشر نقصان الحركة مع زياده الحرف ونقصانه نحو كال مسعد اسم فاعل
من الوعد الرابع عشر نقصان الحركة مع زياده الحرف ونقصانه نحو كال مسعد اسم فاعل
من الكيل نقصت حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف التي بين اللامين وزيدت الفتحة التي
قبل الياء الخامس عشر زياده الحرف والحركة معا ونقصانهما نحو ابرم من البرى زيدت الهمزة موصولة وحركة الميم

ونقضت الكيا وحركة الدال والاولى الضاد بمعنى الوصل لما عدم والمستحيل بما مثل من المحال ولم يعرض الامدي
ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها ٥ قال واحكامه في مسائل ٥
الاولى شرط المسئول به والمسئول عنه اصله خلافا للاشعري على واسنه فانها قالا لا يعلم الله تعالى دون
علمه وعللا بامتناعه لنا ان الاشياء تجرد ولا توجد دونه ٥ اقول لما فرغ من تعريف الاسقاط
واقسامه المسوق لاحكامه في ثلاث مسائل الاولى شرط صدق المسئول سواء كان اسما او فعلا
صدق اصله وهو المسئول منه ولا يصدق ضارب مثلا على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك
الذات سواء كان الصدق في الماضي او في الحال او في الاستقبال كقوله تعالى الك ستلكه هل يكون
حقيقة او مجازه بقرينة سيصدق امثلة اذ لو قال له وجود اصله لكان يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل
عبر المصنف بقوله صدق امثلة حاز قطعا مع ان الاصل يوجد وهذه المسئلة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد
على المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان المسئلة خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه فقول ذهب ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم وعن كثير من المعتزلة الى نفي العلم عن الباري سبحانه وتلك الصفات التي اثبتها الاشعري
كلها وفي بعض نسخه بجموعه وقول بعضهم ٥ حياة وعلم قدرة وارادة كلام وابصار وسمع
مع البيان واعتمد واوفى ذلك على شبهة سنذكرها واخر المسئلة ومع ذلك قالوا بعالمية
الله تعالى لكونه عالما والعالم مشتق من العلم فاطلقوا العالم وعبر من المشتق على الله تعالى
والمراد حصول المشتق منه مع ان العلة في العالمية هو حصول العلم وكذلك دل مشتق فان العلة
وجهة اطلاقه وجود المشتق منه ٥ ويدل عليه انهم علوا العالمية التي هي اي الخلوقات
بالعلم لكنهم قالوا ان الله تعالى اقتضى عالميته وانسند علة العلم لا عن المسئول اجمع قول له لنا
ان العالم لكنهم قالوا ان الله تعالى اقتضى عالميته وانسند علة العلم لا عن المسئول اجمع قول له لنا
اي دليلنا على امتناع اطلاق المشتق دون المشتق منه ان الاصل وهو المشتق منه جزء من المشتق
فان العالم لا محالة ذات قام بها العلم ولا يصدق المشتق دونه لان صدق المركب
بدون جزئه محال وهذا الدليل انما يسلم على راي البصريين من ان المصدر هو المشتق منه اما
على رأي الكوفيين من ان المصدر غير المشتق منه فلا يتم ٥ احتجوا بان الصفات ممكنة لذاتها
وكل ممكن لذاته فهو حادث لان ما بالذات يستحيل ان يكون بالغير فالصفات حادثة لزم ان يكون الباري
تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القديم وهو محال تعالى الله عن ذلك ٥ اجاب
الامام الرازي بان الصفات قديمة لذاتها ولا يلزم من ذلك تعدد القديم وهو محال لان الله تعالى
واحد بالذات لا بالذات اي واجب لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات
ان الصفات واجبة للذات لا بالذات اي واجب لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات
امتنع وجود نفسها قال ولا يلزم شرط كونه حقيقة دوام اصله ٥ قيل
خلافا للانسيا والي هاشم لانه يصدق عليه عند زواله فلا يصدق اصله ٥ قيل
مطلقا ولا ساعة فصاعدا فلما موصولان بالحال لان اهل العرف يرفع احدهما بالآخر وعورض
بجواز ان الاول ان الصارف من الماضي وردياته اعم من المستقبل الخاص
جاز اطلاقه الباقي ان الخاص منعوا عموم المجاز الماضي ونقض بنعم احمد المستقبل

بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعا قال في المعالم وهذا
مما ناقض ما تقدم نقله عنه واجاب ابن التلمساني ان السكوت الذي
تمسك به الشافعي في القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقايع كثيرة
وهو ينفي جميع الاجتماع لان الاجماع السكوتي لنا ان الدليل على انه ليس باجماع ولا حجة
ان السكوت يحتمل ان يكون لاجل التوقف في الحكم اما لكونه لم يجتهد فيه او لكونه
اجتهد فلم يظهر له شيء ويحتمل ان يكون لخوف من القائل او المقول له كقول ابن عباس
وقد اظهر مخالفته عمر رضي الله عنهم في العول بعد موته كان رجلا مهيبا فهبته وقد
يكون سكت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب او غير ذلك من الاحتمالات
ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضى وهو معنى قول
الشافعي لا ينسب الى ساكت قول او قيل تمسك الذي احتج ابو هاشم على كونه حجة
بان العلماء لم زالوا في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر من الصحابة اذا لم يعرفوا
له مخالفا فدل على جواز الاخذ بقوله البعض وسكوت الباقين والجواب المنع
اي لا نسلم انهم كانوا يحتجون به فان وقع شيء منه فلعله وقع ممن يعتقد حجيته
او على وجه الالزام او على وجه الاستيناس به وايضا فالاستدلال به اثبات
الشيء بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين
فرع الى آخره اعلم انه اذا قال بعض المجتهدين قولا ولم ينتشر ذلك القول
بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من احد ما يخالفه فهل يكون كما قال البعض وسكت
الباقون عن انكاره ام لا اختلفوا فيه كما قاله في المحصول فمنهم من ذهب الى الحق به
لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من ذهب الى عدم الحق به لانا لا نعلم هل لهم ام
لا واختاره الامدي ومنهم من ذهب الى ان كان ذلك القول مما تعم به البلوى
اي فيما تمس الحاجة اليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان
عموم البلوى يقتضي حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه
قال الامام وهذا التفصيل هو الحق وهذا اجزم به في الكتاب ٥

الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل الاولى ان يكون فيه قول

كل عالمي ذلك العصر فان قول غيرهم يدل دليل فيكون خبرا فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الى

قال الخياط وابن جرير وابو بكر الرازي المؤمنون يصدق على الاكثر قلنا مجازا قالوا اعليكم بالسواد الاعظم قلنا ابو حنيفة عدم الالتفات الى مخالفة الثلاث قوله اعقبه للمصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطا في الاجماع وما لا يكون شرطا فيه مما يظن انه شرط وذكره خمس مسائل الاولى ان الاجماع في كل من الفنون يشترط ان يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك العصر ولا عبرة بقول العوام ولا بقول علماء فن في غير فنهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بادلته والقول بلا دليل خطا لا يعتد به وبهم من اعتبر قول الاصولي في الفقه اذا كان متمكنا من الاجتهاد فيه واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من رجح لا بد من موافقة العوام اضاوا اختاره الامدي قوله فلو خالف اي شرع على اشتراط قول جميع المجتهدين انه اذا خالف واحد فلا يكون قول غيره اجماعا ولا حجة لان ادلة الاجماع كقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تتناول ذلك لان قول البعض ليس هو سبيل الكل وهذا هو اختيار الامام والامدي وقال ابن الحاجب انه اذا اندرج المخالف لا يكون اجماعا قطعا قال لكن الظاهر انه حجة لانه بعد ان يكون الراجح مع الاقلين وقال ابو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وغيره المصنف عنه بالاكثر واستدلوا بامرين احدهما ان لفظ المؤمنين الوارد من الله تعالى في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وفي غيره من الادلة يصدق على اكثر المؤمنين كما يقال للبقر انها سود وان كان فيها شعرات بيض فاذا صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المؤمنين وجوابه ان لفظ المؤمنين انما يصدق على الاكثر مجازا فان الجمع المعرف بال حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم لبسوا كل المؤمنين الثاني قوله عليه الصلوة والسلام عليكم بالسواد الاعظم وجه الدلالة انه امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم هو الاكثر فيكون قولهم حجة واجاب في المحصول بان السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولو لا ما ذكرناه لكان بعض الامة اذا زاد على النصف

النصف الاخر واحد يكون قولهم حجة وليس كذلك واشار المصنف اليه بقوله مخالفة الثلث وهو بضم الثاء اي ثلث الامة ويحتمل ان يكون الثاء مفتوحة وان يكون المراد الثلاث التي هي اسم للعدد فان الجماعة الذين نقل عنهم المصنف الخلاف في هذه المسئلة يسلمون ان مخالفة الثلاث قادحة كما اقتضاه كلام الامام ونقل الامدي عن قوم ان عددا الاقل ان بلغ عددا التواتر قدح في الاجماع والا فلا الثانية لا بد له من مستند لان الفتوى بدونه خطا قيل لو كان فهو الحجة قلنا يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا بل تركا استكفاء بالاجماع قوله ذهب الجمهور الى ان الاجماع لا بد له من شيء يستند اليه من نص او قياس لان الفتوى بدون المستند خطا لكونه قولا في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطاء قولنا بل ان قول انما يكون خطا عند عدم الاجماع عليه اما بعد الاجماع فلا لان الاجماع حق وحكى الامدي وغيره عن بعضهم انه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ولما حكى الامام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتحبيب تبعا لصاحب المعتمد وهو الحق المبين وظن صاحب التحصيل ان المراد بالتحبيب هو الشبهة وصرح به وهو مردود لانه غير مطابق للادلة ولان الامام قد نص في المسئلة التي تلي هذه على جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامه انه لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظني كاخبار الاحاد والعمومات قوله فيقال لو كان اي راجح الخصم بوجهين احدهما ان الاجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ فلا يكون للاجماع فائدة واجاب المصنف بان الاجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جائز ومفيد واجاب ابن الحاجب ايضا بان فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الحاجزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعا به وبان ما ذكروه يقتضي انه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قايل به الوجه الثاني لو توقف الاجماع على السند لم ينعقد بدونه لكنه قد وقع فانهم اجمعوا عليه من غير دليل فان عادة ذلك انهم لم يتلقوه اكتفاء بالاجماع فانه اقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه واعلم ان دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره ابو الحسين في المعتمد فقلده فيه الامام ومن تبعه فان ارادوا

بلغ مقابلة بخط المصنف على الاصل الذي نقل منه

له المعاطاة وهو الذي فسره القرافي فهو باطل عند الشافعي وان اراد واغيره
فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند قال فرعان الاول
تجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدأ الحكم قيل الاجماع على جواز مخالفتها قلنا قبل
الاجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد الثاني الموافق يحدث لا يجب
ان يكون عنه خلافا لابي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين قول اذا قرعنا
على ان الاجماع لا بد له من سند فذلك السند يجوز ان يكون نصا ويجوز ان يكون ظاهرا
وهل يجوز ان يكون امارة يعني قياسا فيه مذاهب حكاها الامام احدها عنده وعند
الآمدي واتباعهما كابن الحاجب انه جائز وواقع واستدل عليه الآمدي وابن الحاجب
باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة الشيرج ونحوه اذا ماتت
فيه الفأرة قياسا على السمن وعلى امامة ابي بكر قياسا على تقديمه في الصلوة والثاني
انه جائز ولكنه غير واقع والثالث انه ان كان القياس جليا جاز والا فلا والرابع
انه ممتنع مطلقا وانتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز واختار انه يجوز مطلقا واستدل
عليه بان الامارة مبدأ الحكم الشرعي اي طريق اليه فجاز ان يكون سندا للاجماع كالقياس
على الدليل واستدل المانعون بوجهين احدهما ان الاجماع منعقد على انه يجوز للمجتهد
مخالفة الامارة فلو صدر الاجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفة لان مخالفة الاصل
تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الاجماع ممتنعة اتفاقا كما مر واجاب المصنف
بانه انما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها واما اذا اقترن بها الاجماع
فلا لانعقادها به الثاني ان العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من
انعقاد الاجماع عنها لان من لا تعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القايل
بحجيتها وجوابه ان ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد فان الخلاف قد وقع
في حجيتها كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الاجماع عن كل منها اتفاقا الفرع
الثاني الاجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادرا عنه لانه يجوز اجتماع
دليلين على مدلول واحد وحينئذ فيجوز ان يكون سند الاجماع دليلا غير
ذلك الحديث وقال ابو عبد الله البصري يجب اسناده اليه ونقله ابن برهان في الاوسط
عن الشافعي رحمه الله لانه لا بد له من سند كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا له والاصل

عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواترا
فلا خلاف في وجوب استناده اليه وان كان من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم
انما عملوا بموجبه كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم عملوا بموجبه ولكن لم يعلم انهم
عملوا لاجله فنه ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم
والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكنهم عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله
وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل كما
ان حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على
عصمتهم بخلاف الشهود الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قائم
بدونه قيل وافق الصحابة عليا رضي الله عنهم في منع بيع ام الولد ثم رجع ورد المنع
الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة الخامسة اذا عارضه نص
اول القايل له والاتساقا قال الاول هل يشترط في انعقاد الاجماع موت المجمعين
ام لا اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط وقال الامام
احمد وابن فورك يشترط وفصل الآمدي بين الاجماع السكوتي وغيره على ما تقدم
ايضاحه وقال امام الحرمين ان قطعوا بالحكم فلا يشترط وان لم يقطعوا بل
اسندوه الى الظن فلا بد من تكاول الزمان سواء ماتوا ام لا واستدل المصنف
على عدم الاشتراط بان الدليل الدال على كون الاجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد
بانقراضهم فيبقى على اطلاقه اذ الاصل عدم التقييد واستدل الخصم بانه لو لم يشترط
لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع لكن الرجوع ثابت فان عليا
وافق الصحابة رضي الله عنهم في منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال كان رأيي
ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيتني الا في بيعهن فقال رأيك مع الجماعة احب الينا من
رأيك وحدك واجاب بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع او لا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع
وهو الذي ذكره في المحصول قال لان كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه
لا على انه قول كل الامة ونؤيده ان جماعة من الصحابة رضي الله عنهم قالوا بالجواز ايضا
كما بيناه في اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول المسئلة الرابعة ذهب
الامام والآمدي واتباعهما كابن الحاجب الى ان الاجماع المنقول بطريق الآحاد

حجة لان الاجماع دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة
وذهب الاكثرون كما قاله الامام الى انه ليس بحجة قال الامدي والخلاف مبني على
ان دليل اصل الاجماع هل هو مقطوع به او مظنون **المسئلة الخامسة**
اذا عارض الاجماع نص من الكتاب والسنة فان كان احدهما قابلا للتاويل
تساقطا لان العمل بهما غير ممكن والعمل باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح
وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين او كان احدهما قطعيا والاخر
ظنيا فلا تعارض كما ستعرفه في القياس **فروع** حكاها في المحصول **احدها**
اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا للحدث تاويلا فذكر اهل العصر الثاني
دليلا آخر او تاويلا آخر من غير قدح في الاول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب
عن الاكثرين لان الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير انكار وكان ذلك اجماعا
وقيل لا لان الدليل الثاني والتاويل الثاني غير سبيل المومنين **الثاني**
اجماع الصحابة مع مخالفة مراديهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم لنا
ان الصحابة رضوان الله عليهم رجعوا اليهم في وقايع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم
قال ابن الحاجب فان نشأ التابعي بعد اجماعهم ففي اعتبار موافقته خلاف مبني
على انقراض العصر **الثالث** ان المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز
التمسك باجماعنا على كفره في تلك المسايل لانه انما ثبت خروجهم عن الاجماع
بعد ثبوت كفرهم فلو اثبتنا كفرهم بها باجماعنا لزم الدور وان لم نكفره اعتبرنا
قوله لانه من المومنين وحكي ابن الحاجب قولا ثانيا انه لا اعتبار به لفسقه والثاني
ان قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد
دونه ولا يجوز لغيره ذلك **الرابع** ارتداد الامة ممتنع للادلة على عصمتهم وقال
قوم لا يمتنع لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مومنين فلا يكون حينئذ سبيل سبيل
المومنين واجاب ابن الحاجب بانه يصدق ان الامة ارتدت **الخامس** جاحد
الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء وقال ابن الحاجب ان انكار الاجماع
الظني ليس بكفر وفي القطعي ثلاثة مذاهب المختار انه ان كان مشهورا للعوام
كالعبادات الخمس كفر والا فلا **السادس** الاكثرون على انه لا يجوز ان تنقسم الامة

تحرير

قسمين احدهما قسم مخطئون في مسئلة والقسم الاخر مخطئون في مسئلة اخرى
لان خطاهم في مسئلتين لا خرجهم عن كونهم اتفقوا على الخطاء **السابع** يجوز اشتراك
الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لانه لا محذور فيه **حجة المخالف** انه لو جاز ذلك
لكان عدم العلم به هو سبيل المومنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به **والجواب**
ان الاخبار لم يذكرها ابن الحاجب لانه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال
اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر او دليل راجح اذا عمل على وفقه وعبر الامدي
بعبارة اخرى فقال هل يمكن وجود خبر او دليل لا معارض له وتشترك الامة
في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه نظرا الى انهم غير مكلفين بالعمل بما لم
يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطا لان عدم العلم ليس
من فعلهم وخطا المكلف من اوصاف فعله ومنهم من منعه لانه يلزمه امتناع
تحصيل العلم به **الكتاب الرابع في القياس** وهو اثبات
مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت **اول القياس**
والقبس مصدر ان قاس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيسا
وقياسا اذا قدره به وهو متعد بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع
فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء واكمل ثم ان التقدير يستدعي المساواة فان
التقدير يستدعي شيئين نسبة احدهما الى الاخر بالمساواة وبالنظر الى هذا
اعني المساواة عبر الاصوليون عن مطلوبهم بالقياس وقد عرفوه بتعريفات
كثيرة والمختار منها عند الامدي وابن الحاجب مساواة فرع لاصل في حكمه
والمختار عند الامام واتباعه ما ذكره المصنف ثم ان لقياس له اربعة اركان
وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها احد المذكورين فقول اثبات
كالجنس دخل فيه المجرد وغيره والقيود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات
هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت
الحكم او بعدمه والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بامر على امر وامثل احترز
به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا واشار به ايضا الى ان الحكم الثابت
في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل **الثابت** مثله قال

الامام والمثل تصوره بديهي اي لا يحتاج الى تعريف فان كل عاقل يعلم كون الجدار
مثلا للجدار ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالي
عن ذلك التصور خاليا عن التصديق بذلك الحكم هو غير مبني على الاضافة لما بعده واشار
به الى الركن الاول وهو حكم الاصل والمراد به هاهنا نسبة الامر الى آخر ليكون
شاملا للشرعي والعقلي واللغوي ايجابا وسلبا فان القياس يجري في كلها على ما
ستعرفه وقوله معلوم اشار به الى الثاني وهو الاصل وقوله في معلوم آخر اشار
به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم
عليه والاعتقاد والظن فان تعريفها يطلقون لفظ الحكم العلم على هذه الامور
وانما عبر به ولم يعبر بالشيء لان القياس يجري في المعدوم سواء كان ممتنعا او ممكنا
والموجود والشيء لا يشمل الممتنع اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة
وانما رجح التعبير به ايضا على التعبير بالاصل والفرع ليلا يقال تصورهما فرع
عن تصور القياس فتعريفه بهما دور وقوله الاشتراك هما في علة الحكم اشار به الى
الركن الرابع وهو العلة وسياتي تعريفها واحترز بذلك عن اثبات مثل حكم
معلوم في معلوم آخر لا لاشتراك في العلة بل لدلالة نص او اجماع فانه لا يكون
قياسا وقوله عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد في نفس الامر وعند
المثبت وهو القايس ليعم المجتهد والمقلد كما تقع الآن في المناظرات قال
الآمدي وهذا الحد يرد عليه اشكال لا يخلص عنه وهو ان اثبات الحكم
هو نتيجة القياس فجعله ركنا في الحد يقتضي توقف القياس عليه وهو دور وقد
يقال انما يلزم ذلك لو كان التعريف حقيقيا ونحن لا نسلمه بل ندعي انه رسمي وقد اشار
اليه امام الحرمين في البرهان حيث قال اقصى الحكمان غير متماثلين في قولنا لم تشترط
الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر والقياس لبيان الملازمة والتماثل
حاصل على هذا التقدير والملازم والاقتراني لا نسميها قياسا وقد بان الباب
الاول في بيان انه حجة وفيه مسائل الاولى انكر اكثرهم على هذا الحد فقال انه غير جامع لان
اشتراط تماثل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم معلوم في معلوم
آخر لوجود نقيض علته فيه ومثاله ما قاله المصنف وتقديره انه اذا نذر ان يعتكف

صائما فانه يشترط الصوم في الاعتكاف اتفاقا ولو نذر ان يعتكف مصليا لم تشترط
اجمع اتفاقا بل لجوز التفريق واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون
نذره معه فشرطه ابو حنيفة ولم يشرطه الشافعي فنقول ابو حنيفة لو لم يكن الصوم
شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لم يصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما
عدم كونها شرطين حالة الاطلاق فالحكم الثالث في الاصل اعني الصلوة عدم
كونها شرطا في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت
في الفرع كون الصوم شرطا في صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا
حكما وعلة واجاب المصنف بانا لا نسلم انه غير جامع فان الذي سميتموه قياس
العكس انما هو ملازم فان المخصم يقول لو لم تشترط صحة الصوم في الاعتكاف لم
يكن واجبا بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطا لهذا في الحقيقة تمسك
بنظم التلازم والى هذا اشار بقوله قلنا تلازم ثم ان دعوى ملازمة امر لامر
لا بد من بيانها بالدليل فبيانها المستدل القياس المستعمل عند الفقهاء وهو ان
ما ليس شرطا لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياسا على الصلوة واليه اشار بقوله
والقياس لبيان الملازمة يعني ان القياس المجرد وهو القياس المستعمل عند
الفقهاء قد استعمل هاهنا لبيان الملازمة ثم شرع المصنف يجيب عن كل واحد
منها لاحتمال ان يكون هو المقصود بالايراد فاجاب عن الثاني ثم عن الاول
وحاصله ان الخصم ان اعتمد في ايراد قياس العكس على القياس الذي لبيان الملازمة
فهو غير وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لان الكل التماثل حاصل على هذا التقدير
فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم ان لا تشترط ايضا
حالة النذر لكان الصلوة لا تشترط في الاعتكاف حالة النذر فاثبت عدم وجوب
الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلوة على تقدير عدم اشتراط الصوم
في صحة الاعتكاف والجامع كون كل من الصوم والصلوة غير شرط في صحة الاعتكاف
فان قولنا اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر اعم من ان يكون حقيقة او تقديرا
والى هذا اشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم في الايراد على
الثاني فنحن نسلم انه خارج عن حد القياس لكن لا يضرنا لانه فانه ليس بقياس عندنا

لان القياس المستعمل في الفقه والفقهاء انما يستعملون قياس العلة واما ما عداه
كالتلازم والاقتراني فان الذي يسمونه قياسا انما هم المنطقيون اذ القياس
عندهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاتها قول آخر والذي يسميه
الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته ويعبر عنه
بالاستثنائي سواء كان بان او لو واما الاقتراني فكقولهم كل وضوء عبادة
وكل عبادة لابد فيها من النية ينتج ان كل وضوء لابد فيه من النية واليه هذا
اشار بقوله والتلازم والاقتراني لا تسميهما قياسا والتقرير المذكور في السؤال
والجواب اعتمده واجتنب غيره قال الاول في الدليل عليه يجب العمل به شرعا
وقال القفال والبصري عقلا والقاساني والنهرواني حيث العلة منصوصة او
الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف وداود انكر التعبد به واحاله
الشيعة والنكام استدل اصحابنا بوجوه الاول انه مجاوزة عن الاصل
الى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مامور به في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
قيل المراد الانعاط فان القياس الشرعي لا يناسب صدرا لانه قلنا
المراد القدر المشترك قيل الدال على الكلي لا يدل على الجزئي قلنا بلى ولكن
هاهنا جواز الاستشهاد لدليل العموم قيل الدلالة ظنية قلنا المقصود العمل
فيكفي الظن الثاني اتفق العلماء كما قاله في المحصول قيل هذه المسئلة على ان
القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا في الشرعية فذهب الجمهور الى وجوب
العمل فيها بالقياس شرعا وذهب القفال الشاشي من الشافعية وابو الحسين
البصري من المعتزلة الى ان العقل يدل على ذلك يعني مع السمع ايضا كما صرح
به في المحصول وقال القاساني والنهرواني يجب العمل به في صورتين احداهما ان تكون علة
الاصل منصوصة اما بصريح اللفظ او بايمائه والثانية ان تكون الفرع اولى
بالحكم من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف اعتبارا بانه ليس للعقل
هنا مدخل لا في الوجوب ولا في عدمه كما قاله في المحصول ايضا وانكر داود الظاهري
واتباعه التعبد به شرعا اي قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس وان
كان جايزا عقلا وهذا الذي ذكره المصنف مخالف لما في المحصول والحاصل قال المذكور

فيها ان داود واصحابه قالوا استحال عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذي ذكره
المصنف بعد هذا لكنه موافق لما نقله عنه الغزالي مرارا مما وهو مقتضى كلام الآمدي
وابن الحاجب اضاف ذهب جماعة الى انه يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب
ونقله المصنف عن النكام والشيعة وفيه نظر من وجوه منها ان صاحب المحصول
والحاصل وغيرهما نقلوا عن النكام انه يقول بذلك في شرعنا خاصة قال لان
مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتي ومنها ان
المصنف قال بعد هذا ان القياس الجلي لم ينكره احد وان النكام تقول الشيء
على العلة امتزاجا بالقياس فلزم من ذلك ان يكون مذهب النكام كمذهب القاساني
والنهرواني من غير فرق وهو قد غاير بينهما وان يكون مذهب داود والشيعة
مخصوصا ايضا ومنها ان الشيعة منقسمة الى امامية وزيدية والزيدية قالوا
بانه حجة كما سيأتي في كلامه قوله استدل اخر استدل اصحابنا على كونه حجة
بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
ووجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار
لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان اي عبرت
عليه والاعتبار مامور به لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والى الاعتبار
اشار المصنف بقوله وهو ينتج ان القياس مامور به قيل المراد اي اعتبروا
الحكم ثلاثة اوجه احدها لا نسلم ان المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل
الانعاط فان القياس الشرعي لا يناسب صدرا لانه لانه حينئذ يكون معنى
الآية تخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو
في غاية الركة فيصان كلام البارئ تعالى عنه واجاب المصنف بان المراد من
الاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والانعاط والمشترك منهما هو المجاوزة
فان القياس مجاوزة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والانعاط مجاوزة من حال
الغير الى حال نفسه وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم
عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الانعاط فان من سئل عن مسئلة فاجاب
بما لا تقتضيه فانه يكون مخطئا ولو اجاب بما تقتضيه او غيرها لكان حسنا قال المعترض

الثاني انه لا يلزم من الامر بالاعتبار الذي هو القدر المشترك الامر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلي والقياس جزئي من جزئياته والدال على الكلي لا يدل على الجزئي واجاب في المحصول بوجهين اجودهما وعليه اقتصر المصنف ان ما قاله الخصم من كون الامر بالماهية الكلية لا يكون امرا بشيء من جزئياتها على التعيين مسلم لكن هاهنا قرينة دالة على العموم وهي جواز الاستثناء فانه يصح ان يقال اعتبروا الا في الشيء الفلاني وقد تقدم غير مرة ان الاستثناء معيار العموم وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم اذا كان عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله اما قطعا او ظنا ونحن لا نسلم ان الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم وايضا فان هذا الجواب لو صح لامكن طرده في سائر الكليات فلا يوجد كلي الا وهو دليل على سائر الجزئيات وهو باطل والجواب الثاني ان ترتيب الحكم على الشيء يقتضي العلية وذلك يقتضي ان يكون علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم ان يكون كل اعتبار مامورا به وهو الضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس وقد يجاب بجواب آخر وهو ان الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضي التخيير بينها عند عدم القرينة والتخيير يقتضي جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب الرابع الاعتراض الثالث سلمنا ان الآية تدل على الامر بالقياس لكن نحوز التمسك بها لان التمسك بالعموم واشتقاق العلة انما يفيد الظن والشارع انما اجاز الظن في المسايل العلمية وهي الفروع بخلاف الاصول لفرط الاهتمام فيها واجاب المصنف بانا لا نسلم انها علمية لان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكفي فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره وقد صرح به في المحاصل وهو راي ابي الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والآمدي قالوا انه قطعي واما قول بعض الشارحين انه يكفي فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة فباطل قطعا لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنون وقد التزم في المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه الثاني قصة معاذ وابي موسى رضي الله عنهما قيل كان ذلك قبل نزول

اكملت لكم دينكم قلنا المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع الثالث ان ابا بكر رضي الله عنه قال في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا وعمر امر ابا موسى في عهده بالقياس وقال في الجد اقضي برايي وقال عثمان ان اتبعت رايك فسديد وقال علي انه اجتمع راي وراي عمر في ام الولد وفاس ابن عباس رضي الله عنه الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم والا لاشتهر قيل دموه ايضا قلنا حيث قد شركه توقفا الرابع ان ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة يوجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والتقياس لا يمكن العمل بها والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الراجح الدليل الثاني على حجية القياس السنة فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وابا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال عليه الصلوة والسلم اصبتما واعترض الخصم بان تصويب النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الاحكام واما بعد اكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجة لان شرط القياس فقد ان النص والجواب ان التصويب دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصص بوقت دون وقت والمراد من الاكمال المذكور في الآية انما هو اكمال الاصول لانا نعلم ان النصوص لا تشتمل على احكام الفروع كلها مفصلة فكون القياس حجة في زماننا لاثبات تلك الفروع قوله الثالث اي الدليل الثالث فان الصحابة قد تكرر منهم القول من غير انكار فكان ذلك اجماعا بيانه ان ابا بكر رضي الله عنه سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله تعالى وان يكن خطا فمني ومن الشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا كما قاله المصنف فان عمر رضي الله عنه لما ولى ابا موسى الاشعري البصرة وكتب له العهد امره فيه بالقياس فقال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك وقال عمر رضي الله عنه في الجد اقضي فيه برايي وقال عثمان لعمر ان اتبعت رايك فسديد وان سمع راي من قبلك فنعم الراي

وقال علي رضي الله عنه اجتمع رأيي ورأي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن وقد رايت الآن بيعهن وقاسم ابن عباس رضي الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا تتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا فثبت صدور القياس كما قلناه ونصره من الوقايع المشهورة الكبيرة الصادرة عن اكابر الصحابة التي لا ينكرها الا معاند ولم ينكر احد عليهم والا لاشتهر انكاره اضافكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجة قلنا قد تقدم ان محل ذلك عند محل التقرير وهذا الدليل هو الذي ارتضاه ابن الحاجب وادعى شيوعه بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه قوله قيل ادموه اي لا سلم ان الباقين لم ينكروا فقد نقل عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعنه ايضا اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وقال علي كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم وتتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامر برايهم واجاب المصنف بان الذي نقل عنهم انكاره هم الذين نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين النقلين فيحمل الاول على القياس الصحيح والثاني على الفاسد توفيقا بين الدليلين وجمعا بين الرواسن قوله الرابع اي الدليل الرابع وهو الدليل العقلي ان المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم نقيضه وحينئذ فلا يمكنه ان يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا ان يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا ان يعمل بالوهم دون الظن لان العمل الراجح مع وجود الراجح ممتنع عقلا شرعا فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه في تعريف العلة واجيب بوجوه الاول قوله تعالى لا تقدموا ولا تقفوا ولا رطب ان الظن قلنا الحكم مقطوع

به والظن في طريقه الثاني قوله عليه الصلوة والسلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث قدم بعض الصحابة من غير نكير فلنا معارضان بمثلهما فيجب التوقف الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة قلنا معارض بنقل الزيدية الخامس انه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال تعالى ولا تنازعوا قلنا الامة في الآراء والحروب لقوله عليه الصلوة والسلام اختلاف امتي رحمة السادس قوله الشا

ع

بين الازمنة والامكنة في الشرف والصلوة في القصر وجمع بين الماء والتراب في التطهير واوجب التعفف على الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد قاذف الزنا وشرط فيه شهادة اربع دون الكل وذلك ينافي القياس قلنا القياس حيث عرف المعنى اول احتج المنكرون للقياس بستة اوجه من الكتاب والسنة والاجماع الاول الكتاب وهو ايات منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدي الله ورسوله ومنها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ووجه الدلالة ان الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفا على امور لا تقطع بوجودها ولا يجوز العمل به للاية ومنها قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لان شرطه فقد ان النص ومنها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا والقياس ظني فلا يغني شيا واجاب المصنف بان الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع في الطريق الموصل اليه كما تقدم تقريره في حد العلة وهذا الجواب ليس شاملا للاية الاولى ولا للاية الرابعة بل الجواب عن الاولى انه لما امرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقدما بين يدي الله ورسوله والجواب عن الرابعة انه يستحيل ان يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط او بغير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم

الاحتياج الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بوساطة
القياس فكون القياس محتاجا اليه قوله الثاني الدليل الثاني على ابطال القياس
السنة وهو الحديث الذي ذكره المصنف ودلالته كما هو قوله الثالث اي
الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة الاصحاب قد ذمه كما تقدم اضاحه ومادلة
الجمهور وسكت الباقون عنه فكان اجماعا واجاب المصنف عن السنة
والاجماع بانهما معارضان بمثلهما كما سبق اضا فجب التوفيق بينهما بان نحمل العمل
به على القياس الصحيح وانكار على القياس الفاسد قوله الرابع اي الدليل
الرابع ان الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعني اهل البيت رضي الله عنهم
انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه ان نقل الامامية معارض
بنقل الزيدية فانهم من الشيعة ايضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس
على انه قد تقدم ان اجماعهم ليس بحجة قوله الخامس اي الدليل الخامس المعقول
وهو ان القياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولانه
تابع للامارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله تعالى ولا
تنازعوا واجاب في المحصول بان هذا الدليل بعينه قائم في الادلة العقلية
فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا واجاب المصنف بان الآية انما وردت في الآراء
والحروب لقرينة قوله تعالى فتفشلوا وتذهب ريحكم فاما التنازع في الاحكام
فجايز لقوله عليه الصلوة والسلام اختي رحمة وهذا الجواب لم يذكره الامام
ولا صاحب الحاصل قوله السادس اي الدليل السادس وهو من المعقول ايضا
وعليه اعتمد النظام ان الشارع فرق بين المتماثلان وجمع بين المختلفات واثبت
احكاما لا مجال للعقل فيها وذلك ينافي القياس لان مدار القياس على ابداء
المعنى وعلى الحاق صورة بصورة اخرى تماثلها في ذلك المعنى وعدا التفريق بين
المختلفات كما ستعرفه من قول الفرق عند ابداء الجامع اما بيان التفريق بين
المتماثلات فان الشارع قد فضل بعض الازمنة في الشرف ففضل ليلة القدر
والاشهر الحرم على غيرها وكذلك لا مكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء
الزمان والمكان في الحقيقة وفرق ايضا بين الصلوات في القصر فخص في قصر الرباعية

الصحابة

اختلافهم

دون غيرها واما بيان الجمع بين المختلفات فلانه جمع بين الماء والتراب في جواز
الطهارة بهما مع ان الماء ينظف والتراب يشوه واما بيان الاحكام التي لا
مجال للعقل فيها فلانه تعالى اوجب التعفف اي غض البصر بالنسبة الى الجنة
الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع يميل اليها دون الامة الحسناء التي
يميل الطبع اليها ويحتمل ان يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر او يريد به
كون الواطي للحرة يصير محصنا دون واطي الامة وايضا فلانه تعالى اوجب القطع
في سرقة القليل دون غصب الكثير واوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر
اي بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط في الزنا شهادة اربعة رجال
واكتفى في الشهادة على القتل باثنين مع كونه اغلظ من الزنا واجاب المصنف
بانا انما ندعي وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى اي العلة الجامعة مع انتفاء
المعارض وغالب الاحكام من هذا القبيل وما ذكرتم من الصور فانها نادرة
لا تقدح في حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المتماثلين يجوز ان يكون لامتناع
صلاحية ما به الجامع او لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى
جامع وقد ذكر الفقهاء معاني هذه الاشياء قال الثاني قال النظام والبصري
وبعض الفقهاء النص على العلة امر بالقياس وفرق ابو عبد الله بين الفعل
والترك لنا انه اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحمل على الاسكار مطلقا
وعلى اسكارها قبل الاغلاء عدم التقييد فلنا ان النص لا يفيد وحده قيل
لو قال علة الحرمة الاسكار لاندفع الاحتمال قلنا فيثبت الحكم في كل الصور النص اولا
ذهب النظام وابو الحسين البصري وجماعة من الفقهاء وكذا الامام احمد
كما نقله ابن الحاجب الى ان النص على علة الحكم امر بالقياس مطلقا سواء كان في
طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا الفقير او الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها
وقال ابو عبد الله البصري النص على الفعل لا يكون امرا بالقياس بخلاف علة
الترك والصحيح عند الامام والآمدي واتباعهما انه لا يكون امرا به مطلقا بل
يبدي في القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدي عن اكثر الشافعية ولم يصرح
المصنف بالمذهب المختار للاشعار بالدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور

لام

تتميم

عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس انما هو لعلة عنده
عند عدم التنصيص على العلة ونقل عنه الغزالي في المستصفى ان التنصيص
على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارد ها قوله لنا اي الدليل على ما قلناه ان
الشارع اذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل ان يكون علة الحرمة
هو الاسكار مطلقا ويحتمل ان يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيدا لاضافة
الى الخمر معتبرا في العلة لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار
النبيذ واذا احتمل الامران فلا تتعدى التحريم الى غيرها الا عند ورود الامر
بالقياس واذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في جانب الفعل بطريق الاولى لما
تقدم وقابل ان تقول هذا الدليل بعينه يقتضي امتناع القياس عند التنصيص على
العلة مع ورود الامر به ايضا قوله قيل الاغلب اي اعترض الخصم بوجهين احدهما
ان الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقا لانه وصف
مناسب للحكم واما كونه من خمر او غيره فلا اثر له وحينئذ فيجب ترتب الحكم
عليه حيث وجد ويحتمل ان يريد ان الاغلب في العلل تعدتها فيحمل الحكم للاستقراء
واجاب المصنف بان النزاع انما هو في ان التنصيص على العلة هل يستقل
بافادة وجوب القياس ام لا وما ذكرتم يقتضي انه لابد وان ينضم اليه كون العلة
مناسبة او ان الغالب عدم تقييدها بالمحل ويحتمل ان يريد ما ذكر في المحصول
وهو ان مجرد التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس ام لا وما
ذكرتم يقتضي انه لابد وان ينضم اليه كون العلة مناسبة او ان الغالب عدم
تقييدها بالمحل ويحتمل ان يريد ما ذكره في المحصول ولا يلزم من عدم الامر القياس ما
لم يدل دليل على وجوب العمل بالقياس الاعتراض الثاني ان الاحتمال
الذي ذكرتموه وهو ان كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور ولا يتمشى في الحكم
في غيره كما اذا قال الشارع علة حرمة الخمر الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل
تقطع هاهنا وتثبت الحرمة في كل الصور واجاب المصنف بانا نسلم ثبوت
الحكم هاهنا في كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس قال في المحصول لان العلم
بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة موجب للعلم بثبوت هذا الحكم

اما

اما على مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن من الوضوء فلا يكفي اقل ما ينطلق عليه
الاسم كالوجه او ضمنا كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح فنقول
فلا يثبت فيه خيار الرؤية ومنه قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه
كالمختار فنقول فيسوى بين اقراره وانشاءه او اثباته مذهب المعترض كقولهم
الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون مجرده قربة كالوقوف بعرفة فنقول فلا يشترط
فيه الصوم كالوقوف بعرفة قيل المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافي حاصل في
الفرع بعرض الاجتماع تنبيه القلب معارضة الا ان علة المعارضة اصلها
يكون معارضا لعلة المستدل اصله اول الطرق الرابع من الطرق الآتية
على ابطال العلة القلب وهو ان يرتب المعترض خلاف قول المستدل على العلة
التي استدل المستدل بها بالجاقها بالاصل الذي جعله مقيسا عليه وعبر في
المحصول عنه بنقض قول المستدل وهو لا يستقيم فان الحكم الذي يثبته القالب
يشترط ان يكون مغايرا له لا نقيضا كما سياتي فلذلك ابدله المصنف بالخلاف
والقلب على اقسام الاول ان يكون لنفي مذهب المستدل صريحا كقول
الحنفية مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم
قياسا على الوجه فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا والمذهب المعترض
لجواز ان يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثاني ان يكون لنفي مذهب
المستدل ضمنا اي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب
عقد معاوضة فيصح مع عدم رؤيته المعقود عليه قياسا على النكاح فنقول الشافعي
بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح واثبوت خيار الرؤية
لازم لصحة بيع الغائب عندهم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قوله ومنه اي ومن
القلب الذي ذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة وهو ان
يكون في الاصل حكمان احدهما متفق عليه في الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه
فاذا اراد المستدل اثباته مختلف فيه بالقياس على الاصل فقول المعترض يجب
التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الاصل ويلزم من وجوب التسوية منهما
في الفرع اتفاقا مذهبه مثاله استدلال الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم

فنقول لا نسلم ذلك بل يقع طلاقه كالمختار

على الوجه

المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه بالقياس على المختار فيقول الشافعي رضي الله عنه
المكره مالك مكلف فيستوي من اقراره بالطلاق وايقاعه قياسا على المختار ويلزم من
هذا ان لا يقع طلاقه ضمنا لانه اذا ثبت المساواة بين اقراره وايقاعه مع ان اقراره
غير معتبر لانه تلقاف لزم ان يكون لايقاع ايضا غير معتبر الثالث ان يكون لاثبات
مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف
بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون مجرده قربة كالوقوف بعرفة فانه انما
صار قربة بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص
فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة قوله قيل المتنافيان لا يجتمعان الى آخره
اشاره الى ما ذكره في المحصول وهو ان من الناس من انكر امكان الغلبة محتجا عليه
بانه لما اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم لزم منه
اجتماع الحكمين المتنافيين في اصل واحد وهو محال وجوابه ان التنافي بين
الحكمين انما حصل في الفرع فقط لا معارض وهو اجماع الخصمين على ان الثابت
فيه انما هو احد الحكمين فقط واما اجتماعهما في الاصل فغير مسجل لان ذات
الحكمين غير متنافيه الا ترى ان المثال الاول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه
الحكمان وهما عدم الاكتفاء بما يطلق عليه الاسم وعدم تقدره بالربع وهذان
الحكمان ممتنع اجتماعهما في الفرع لان الامامين قد اتفقا على ان الثابت فيه هو
احدهما وكذلك الاصل في المثال الثاني وهو الوقوف بعرفة فان الحكمين مجتمعان
فيه وهما ان الصوم لا يشترط وانه مجرده ليس بقربة قوله ليسه الى آخره لما
بين الغلبة واقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضة فقال الغلبة في الحقيقة
معارضة فان المعارضة تسليم دليل الخصم واقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه
وهذا بعينه صادق على الغلبة لان الفرق بينهما ان العلة المذكورة في المعارضة
والاصل المذكور في غيرها يكونان معارضين للعلة والاصل اللذين ذكرهما المستدل
بخلاف الغلبة فان علته واصلها علة المستدل واصله قال الامام وليس للمستدل
الاعتراض على الغلبة لاستلزامه القدح في علة نفسه او اصله بخلاف المعارضة
فان للمستدل ان يعترض عليها بكل ما للمعترض ان يعترض به على دليل المستدل

لعدم الاستدلال على اثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وعدم ان العرفية والشرعية مسبوقة
بالوضع اللغوي فلذلك عقبه بفروع الاصل مبنية على النقل الاول النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا
احتمل النقل والحقيقة اللغوية الى الشرعية او العرفية وعدم النقل فالاصل عدم النقل لوجهين احدهما ان
الاصل عدما ما كان على ما كان والنقل فيه احداث فكون خلاف الاصل الثاني النقل موقوف على الاول على
الوضع اللغوي وعلى تسليم الوضع للثاني واما الوضع اللغوي فانه تم بشيء واحد وهو الوضع الاول
فهما موقوف على ان الامور موضوع بالنسبة الى ما توقف على الاصل والاصل ان الشرع اذا
ان الشارع هل نقل الاسماء والافعال والحروف ام نقل بعضها دون بعض فقيل اما الاسماء فقد وجدت وكان
لعدم لنا ان الاسماء اللغوية تستعمل في المباينة والمرادفة والمشتركة والمشكلة والمتواطئة فشرع
نظر في واحد من ذلك الاقسام في الحقيقة الشرعية فنقول اما المباينة فموجودة كالصلاة والصوم والحج
المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فانه يطلق على الافراد والجمع والقارن وهذه السلبة مشتركة في
الماهية وهو الاحرام والوقوف والطواف والسعي واحتملوا في وقوع المشتركة قال اما الحصول والحق
وقوعها لان اسم الصلاة صادق على المشتملة على الاركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود
كصلاة المطلوب والخائف والخالية عن القيام كصلاة القاعد وليس من هذه الاشياء فرد مشترك فتعين
الاشتراك وصلة اضاف الطهور الصادق على الماء والتراب والة الدباغ والمرادفة فاهملها المصنف
وصاحب الحاصل لان الامام في المحصول ذكر ان الاظهر انها اسماء وجدت ولكن كان قائما وعدم دلالته ان الامر
والواجب مترادفان وعدم الحقيقة الشرعية وعدم اضافة الحرام اسما وكذلك المندوب اسما وكون اضافته
قوله والمعتزلة سموا يعني ان المعتزلة لما اثبتوا الحقيقة الشرعية قالوا انها قسمت الاسماء للافعال كالصوم
والصلاة والاسماء للذوات المشتقة وتلك الافعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وافعل التفضيل
كقولنا زيد مؤمن او فاسق او مجروح عنه او فاسق عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية غرضهم منها ان
الاول وان كان الكل عندهم على السواء في الشرعية الا ان الاصل هو الاسماء والثاني تبعه المصنف وفيه نظر فان المنقول
عن المعتزلة ان الدينية هي الاسماء المنقولة شرعا كالصلاة والزكاة والاسلام والكفر واما الشرعية فكالصلاة والصوم
ولم يصر عليه لعام الكفر في الزنا والقذف في المحصول والمصنف قال المعتزلة والحنابلة وطائفة من الفقهاء
للاسماء اللغوية ودينية وشرعية اما اللغوية فظاهرة واما الدينية فما نقلته الشريعة الى الصلاة البر
كالايمان والكفر والفسق واما الشرعية فما اصلا انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر الآمدي هذا القسم اعني الدينية
وذكر ابن الحاجب في المختصر ولم يبينه قوله والحروف للمعاني يعني ان الحروف الشرعية هي الموضوعة لمعان
لا تفيد وحدها وقال في المحصول انه الاقرب للاستقراء واما الفعل فلم يعتبر بطريق الاصالة للاستقراء
ووصفا لتبع لقبل الاسم الشرعي بحسب ما يصلح له الظاهر قال العلم عبارة عن المصدر والزمان فان المصدر شرعا
استحال ان يكون الفعل الشرعيا وان كان لغويا فلذلك الوقوع الثالثة صيغ العقود كبعت وطلقت

اخبارات في اصل اللغة وقد يستعمل في الشرع الصادق كما قال استعملت الاحداث حكم كائن منوط الى الانشاء وقال الحنفية انها اخبارات عن ثبوت الاحكام وكذا سعد بن وجودها قبيل اللفظ وغايته ان يكون مجازا او هو اولى من النقل كما سنتاى والصدق عن الانشاء والخبر مردود بان الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب بخلاف الخبر الماضي الان لا يكون معناه الا مقارنا للفظه بخلاف الخبر فانه متقدم وقد يتاخر الثالث الانشاء هو الكلام الذي ليس له متعلق خارجي معلوم الحكم الثاني المطابقة وعدمها المطابقة في الخبر الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه واما الخبر فمظهر له واستدل المصنف على كونه انشاء بامرين احدهما انه لو كان اخبارا فان كان عن ماض او حال فلزم ان لا تقع الطلاق المعلق لان المعلق عليه عدم وجود الشيء في الزمن الماضي او الحال موجود فلا تقبله والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة لانه لو قال لها ان كان حراء مستقبلا مع ان قوله طلقتك في قوله انت طالق على هذا التقرير والطلاق لا يسع به الدليل الثاني لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وان كانت صادقة فصدقها ان حصل بهذه الصيغة نفسها اي موقوف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لتوقف الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا موقوف على وجود الخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف المخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها فهو باطل اتفاقا للاجماع منا وانتم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة الدليل الثالث اذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة طلقتك ونوى الاخبار فانه لا يقع على شيء فان لم ينو شيئا او نوى الانشاء فانه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار عن المباينة المجاز العام في المفرد مثل الاسد للشجاع او في المركب مثل انبات اللحية وافي الكبيرة في العداوة ومنبت العشب او فيهما كقوله احاك الخجالي طلعتك ومنعه ابن داود في القول والحذف كما في قوله تعالى حدارا يريد ان ينقض قال فيه الباس قلنا لا باس مع القرينة كما لا باس به انه مجاز قلنا لعدم الاذن اولا بهما الاتباع فلا يتبع اقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز فذكر ان المجاز على خلاف الاصل ان لم نقل بكونه اصلا ثانيا لكونه راتبا استدلا يعني الرجل الشجاع الذي ان يقع في الذهب فقط وذلك ان يستعمل كل واحد من هذه الالفاظ في موضوعه وكون الاستناد غير مطابق للواقع كقول الشاعر انبات الصغير واذى الكبير وقرى العشب فالانبات والاذى والقرى المسند حاصلة لكن استناد الاول الى الاخير مجاز لان الفاعل هو الله تعالى وهما الثاني ان يكون مع الارادة والذهب معا كقوله احاك الخجالي طلعتك اي ستنبني وتسك فاستعمل الاحياء في الشرور والاتحال في الزوال وذلك مجازم انه استند الاحياء الى الاتحال مع ان المحيي هو الله تعالى وهما امور احدهما ان هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر الجرجاني وارتضاه هو واتباعه ومنهم المصنف وفي متابعته اياهم اشكال تقدم في حد المجاز المستعمل ان المراد عن عدم موضوعه وقد ان الحاجب ووقع المجاز في التركيب وحده في الافراد الثاني ان المعتبر عن النسبة المركب غير مستعمل والصواب التعبير بالتركيب اذ لو قلت تملك الاسد واردت ان الرجل الشجاع موصوف مترضا شديدا فانه مجاز واقع في المركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة التي في التركيب فان الاسد

من المنع والمعارضة وله ان يقلب قلبه وحينئذ فيسلم اصل القياس فالخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف مثاله في النفي ان يقول النقاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فيقول مسلم لكن لا نمنعه غيره ثم لو بينا ان الموجب قائم ولا مانع غيره لم يكن ما ذكرناه تمام الدليل وفي الثبوت قولهم الخيل سائمة عليه فيجب الزكاة فيه كالابل فيقول مسلم ولكن في زكاة التجارة اقول الطريق الخامس من مسالك العلة القول بالموجب اي القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلا لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بان يحيل المستدل ان ما ذكره من النص او القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها مع انه غير مستلزم لذلك لا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا الجواب هو المحصول من قول من قال ان تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف لخروج القول بالموجب الذي منع في غير القياس وكانه اراد تعريف ما يمنع في القياس خاصة لان الكلام في مسالك العلة والقول بالموجب قسمان احدهما ان يمنع في النفي وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله كون شيء معين غير موجب لذلك فيتمسك المعترض انه ما اوجب الحكم مثاله ان يقول الشافعي في القتل بالمثقل النقاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه يعني ان الجرح والمثقل وسيلتان الى القتل والتفاوت الذي بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت في المتوسل اليه وهو التفاوت في المقتول من الصغير والكبير والخساسة والشرف فيقول الحنفي كون التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز ان يمنع من وجوبه امر موجود في المثقل غير التفاوت فانه لا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه بان الموجب للقصاص هو القتل العمد العدوان قائم في صورة القتل بالمثقل وانه لا مانع فيه غير التفاوت وهو لا اصل له بغير فمن الطرف كان منقطعا ايضا حتى لا يسمع ذلك منه لانه ظهر ان المذكور اولا ليس دليلا تاما بل جزء من الدليل

هكذا قاله الامام وتبعه المصنف وفيه نظر كما هو ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك القسم الثاني ان يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوبا بالمستدل اثبات الحكم في النوع واللازم من دليله ثبوته في صورة مما من الجنس كاستدلالنا على وجوب الزكاة في الخيل بتوالدها الخيل حيوان سائمة فتجب الزكوة فيه قياسا على الابل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فانا نوجب فيه زكوة التجارة ومحل النزاع انما هو في زكوة العين ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع انواعه **وال** السادس العرف وهو جعل عين الاصل علة أو الفرع مانعا والاول موثر حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا **اول** الطريق السادس وهو آخر الطرق الدالة على بطلان العلة العرف وهو ضربان الاول ان يجعل المعترض عين اصل القياس او الخصوصية التي في علة الحكم كقولنا في الجنس الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء قياسا على الخارج منهما والجامع هو خروج النجاسة فقول المعترض الفرق بينهما ان الخصوصية التي في الاصل وهي خروج النجاسة من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضوء لا مطلق خروجها الثاني ان يحمل عين الفرع اي خصوصيته مانعا من ثبوت حكم الاصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي قياسا على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان فقول المعترض الفرق بينهما ان عين الفرع وهو كونه مسلما مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه **وقوله** والاول يعني ان الفرق بالطريق الاول وهو جعل عين الاصل علة هل يوثر اي يفيد غرض المعترض ويقدح في العلة ام لا فيه خلاف مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزناه لم يقدح هذا الفرق لان الحكم في الاصل اذا كان معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بعينه لم يكن التعليل الثاني مانعا من التعليل الاول اذ لا يلزم منه الا التعليل بعلتين والفرض جوازه وان منعناه قدح هذا الفرق لان عين الاصل غير موجود في الفرع والحكم مضاف اليه اعني الى التعيين فلا يكون ايضا مضافا الى المشترك والا لزم التعليل بعلتين **وامّا**

الثاني

الثاني وهو الفرق بتعيين الفرع فانه يوثر عند من جعل النقض مع المانع قادحا في كون الوصف علة لان الوصف الذي جعله المستدل علة اذا وجد في الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعيين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح واما من لا يجعله قادحا يقول ان الفرق معين الفرع لا يوثر لان تخلف الحكم انما هو لمانع هذا حاصل كلام المصنف وقد استفدنا منه ان الفرق بتعيين الاصل انما يوثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة لانه اختار التفصيل كما تقدم وان الفرق بتعيين الفرع لا يوثر مطلقا لانه اختار ان النقض مع المانع غير قادح **واعلم** ان تاثير الفرق في التعليل بعلتين صحيح واما الثاني فلا يوثر مطلقا في دفع كلام المستدل وبيانه ان الشافعي رضي الله عنه لما فرق بتعيين الفرع وهو كونه مسلما قال النقض مع المانع قادح في العلية فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهي القتل العمد العدوان فانها قد وجدت في حق المسلم مع تخلف الحكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي المعترض وان قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع منع من ترتب مقتضاها عليها لان الفرض انه اكمل من باب التخلف لمانع ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي ايضا مقصوده وهو عدم ايجاب القصاص فثبت ان مقتضى علته فاسد ولذلك لم يعترض الامام واتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء اصلا نعم اطلق الامام ان قبول الفرق مبني على تعليل الحكم الواحد بعلتين واذا حملنا كلامه على الفرق بتعيين الاصل لم يرد عليه شيء **وال** الطرق الثالث في اقسام العلة علة الحكم اما جملة او جزؤه او خارج عنه عقلي حقيقي او اضافي او سلبي او شرعي او لغوي منعدد او قاصر او على التقديرات اما بسيطة او مركبة **اول** هذا الطرف معقود لبيان اقسام العلة وبيان ما يصح به التعليل منها وما لا يصح فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة اقسام وهي اما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا في النقدين كونهما جوهري الاثمان واما جزء ذلك المحل كتعليل جواز الرؤية في بيع الغائب كونه عقد معاوضة

واما خارج عنه والخارج على ثلاثة اقسام عقلي وشرعي ولغوي وزاد
على هذه الثلاثة في المحصول قسما رابعا العرفي فاما الامر العقلي فعلى ثلاثة اقسام حقيقي
كتعليل حرمة الخمر بالاسكار واضافي كتعليل ولاية الاجبار بالبكوة
وسلبي كتعليل طلاق المكره بعدم الرضا والمراد بالحقيقي ما يمكن تعقله
باعتبار نفسه والاضافي ما تعقل باعتبار غيره واما الامر الشرعي فكتعليل
جواز رهن المشاع بجواز بيعه واما الامر اللغوي فكقولنا في النبيذ انه
يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من العنب والتعليل بهذا جائز على المشهور وقيل
لا وقيل ان كان مشتقا جاز والا فلا حكاه القرافي وغيره والقابل
بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الامام
هنا انه لا يصح اتفاقا وليس كذلك فانه ممن حكى الخلاف هناك واما العرفي
الذي زاده الامام فمثل له بقولنا في بيع الغائب انه مشتمل على جهالة مجتنبة
في العرف ثم اعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف والخسة والكمال والنقصان
قال ولكن انما تعلل به بشرط ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره وان يكون
مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو لم يكن كذلك لجاز ان لا يكون ذلك
العرف حاصلا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وحينئذ فلا يجوز التعليل
به وحاصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف سبعة اقسام منها
خمسة في تقسيم الخارج وهذا على تقدير ان يكون ما خرج من الاقسام انما
هو اقسام للخارج فنطوي صرح في المحصول ثم العلة اما متعدية او قاصرة
فالمتعدية هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه بالسكر والقاصرة بخلاف
ذلك كتعليل حرمة الربا بجوهري الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات فاما
ان تكون العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة وحينئذ فقد تكون
مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كقولنا قتل صدر من الاب فلا يجب
به القصاص فالقتل حقيقي والابوة اضافية او من الحقيقية والسلبية كتعليل
وجوب القصاص على قاتل الذي بكونه قتلا بغير حق او من الثلاثة كتعليل
وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان الذي ليس بحق قال قيل لا تعلل المحل

لان

ان لقابل لا نفعل قلنا لا نسلم ومع هذا فالعلة المعرف لما ذكر المصنف
اقسام العلة شرع في بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب
عنها وحاصل ما حكي فيه الخلاف منها ست مسائل منها تعليل الحكم وقد
اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب اصحها عند الامام والآمدي وابن الحاجب انه
ان كانت العلة متعدية فلا يجوز لانه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه
في غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة فانه
لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونها خمرا ولا ان يعرف كون الخمر
مناسبا لحرمة استعماله والثاني لا يجوز مطلقا ونقله الآمدي عن الاكثرين والثالث
يجوز مطلقا وهو مقتضى اطلاق المصنف احتج المانعون بان محل الحكم قابل
للحكم فانه لو لم يقبله لم يصح قياسا وكذلك كل معنى مع محله فلو كان المحل علة للحكم
لكان فاعلا في الحكم لان العلة توثر في المعلول وتفعل فيه ويستحيل كون الشيء
الواحد قابلا لشيء وفاعلا فيه كما تقرر في علم الكلام لان نسبة القابل الى المقبول
بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول الوجوب وبين الوجوب والامكان تناف
واجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم ان العامل لا تفعل وقولكم في الاستدلال
عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك ان لو كان المراد
من الامكان هو الامكان الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم
ايضاح ذلك في الكلام على الاشتراك الثاني سلمنا ان القابل لا تفعل لكن لا
نسلم انه لو كان علة لكان فاعلا فانا نكون كذلك ان لو كان المراد من العلة
هو المؤثر ونحن لا نقول به بل العلة عندنا هو المعرف واعلم ان الاقوال
المذكورة في التعليل بالمحل جارية اضافي التعليل بحريه ولكن الصحيح هنا عند
الآمدي الجواز مطلقا وبه جزم المصنف في التقسيم السابق ونقل اعني الآمدي
عن الاكثرين المنع مطلقا وقال ابن الحاجب ان كانت العلة قاصرة جاز وان كانت
متعدية فلا قال قيل لا تعلل الحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد
لانه لا يعلم وجود القدر الحاصل في الاصل في الفرع قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف
المشتمل عليها فاذا حصل الظن بان الحكم لمصلحة وجدت في الفرع حصل الظن بالحكم فيه

اول التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر
لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهي المشقة وكتعليل الوتاعلة لوجوب
لاشتماله على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الانساب وقد يكون بنفس الحكمة
اي بحرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الانساب
والاول لا خلاف في جوازه واما الثاني ففيه مذاهب حكاها الآمدي احدها
الجواز مطلقا ورجحه الامام والمصنف وكلام ابن الحاجب يقتضي رجحانه ايضا
والثاني المنع مطلقا ونقله الآمدي عن الاكثرين واشار المصنف اليه بقوله
قيل لا تعلل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمع الحكمة والثالث واختاره الآمدي
انه ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز وان لم تكن كذلك فلا كالمشقة
فانها حقيقة غير منضبطة بدليل انها قد تحصل للحاضر وتنعدم في حق المسافر قوله
لانه لا يعلم اي استدل المانعون بان القدر الحاصل من المصلحة في الاصل هو الذي
رتب الشارع عليه الحكم لا يعلم وجوده في الفرع لكون المصالح والمفاسد من الامور
الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز لحد واحدة من مراتبها التي
لا نهاية لها عن المرتبة الاخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل ابدا ان يحكم الفرع بها
واجاب المصنف بانه لو لم يجعل الجزء التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز الوصف
المشتمل عليها لان العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح
التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر مثلا فانه علة لجواز القصر
لاشتماله على المشقة لا لكونه سفرا وحينئذ فاذا حصل الظن بان الحكم في الاصل
لتلك المصلحة او المفسدة المقدرة وحصل الظن ايضا بان قدر تلك المصلحة او
المفسدة حاصل في الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بان الحكم قد وجد في الفرع
والعمل بالظن واجب قال قيل العدم لا يعلل لان الاعدام لا تتميز وايضا
ليس على المجتهد سبرها قلنا لا نسلم فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وانما
سقط عن المجتهد لعدم تناهيها قيل انما يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو احد
النقادير الثلاثة فيكون مرجوحا قلنا ويجوز المتاخر لانه معرف قوله يجوز تعليل
الحكم العدمي بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم الوجودي بها مذهبان اصحهما عند المصنف

واختاره الامام هنا لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران
يفيد ظن العلية كما تقدم واصحهما عند الآمدي وابن الحاجب انه لا يجوز واختاره الامام
في كلامه على الدوران لوجهين احدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها وما لا يتميز عن
غيره لا يجوز ان يكون علة اما الصغرى فلان المتميز عن غيره لا بد وان يكون موصوفا
بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والمعدوم نفي محض واما الكبرى فلان
المنفي الذي يكون علة لا بد وان يتميز عما لا يكون علة والا لم يعرف كونه علة الثاني
ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحة للعلية اي اختبارها للتميز العلة
عن غيرها فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه ان يسبرها لكنه لا يجب
واجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم ان الاعدام لا تتميز عن عدم الملزوم
فانا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس واما استدلالهم
عليه فجوابه ان الموصوف بالتميز انما يستدعي الثبوت في الذهن فقط والعدم
له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل
بها والجواب عن الثاني ان سبر الاعدام انما سقط عن المجتهد لعدم قدرته
عليها فانها لا تتناهى لا لكونها غير صالحة للعلية قوله قيل انما يجوز الى آخره اختلفوا
في جواز التعليل بالحكم الشرعي فجوزه الامام والمصنف مطلقا لان الحكم قد يدور
مع حكم آخر والدوران يفيد ظن العلية ومنعه قوم مطلقا واحتجوا بان الحكم
الذي يفرض كونه علة انما يجوز التعليل به اذا كان مقارنا للحكم الذي هو معلول
له لانه ان كان مستندا ما عليه فلا يجوز تعليله به والا لزم تخلف المعلول عن علته وان
كان متاخرا فلا يجوز ايضا والا لزم تقدم المعلول على علته قلنا انه يصح التعليل
به على تقدير واحد ولا يصح تقديرين فيكون التعليل به مرجوحا وعدم التعليل به راجحا
فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة الى التقديرين ولا شك ان العبرة في الشرع
بالراجح لا بالمرجوح واجاب المصنف بانه يجوز التعليل ايضا بالمتاخر لان المراد
من العلة انما هو المعرف لا المؤثر والمعرف يجوز ان يكون متاخرا كالعالم مع الصانع
سبحانه وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلاثة ويلزم منه ان يكون زيد
بعمرو ما قلتم ولقائل ان يقول ان كان المراد من المتقدم والمتاخر انما هو الزماني فهو مستحيل

في الحكم الشرعي لكونه قديما وان كان المراد به الذاتي فهو ثابت للعلة ..
فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها وايضا فلا نسلم ان المتقدم بالزمن
يصلح للعلية وانما يكون كذلك لو كان التخلف لغير مانع فلم قلتم انه ليس كذلك —
واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثا على تحصيل المصلحة كما مثلنا
من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه ولا يجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان
البيع بالنجاسة وللآمدي في هذه المسئلة تفصيل يطول ذكره وهو مبني على قولهم
مخالفة لاختيار الامام وغيره واعلم ان هذا الحكم الذي ذكره الامام والمصنف
من جواز تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة في الوجود عنه خالف فيه الآمدي وقال
الصحيح انه لا يجوز وان جعلنا العلة بمعنى المعرف لان تعريف المعرف محال وتبعه
ابن الحاجب عليه **قال** وقالت الحنفية لا تعلل بالقاصرة لعدم الفائدة **قلنا**
معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة ولنا ان التعدية توقفت على العلية فلو توقفت
هي عليها لزم الدور **اقول** العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا في النقدين اذا كانت
ثابتة بنص او اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما
وهو مقتضى كلام الامام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك على
الاصح عند الامام والآمدي واتباعهما ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الاكثرين
ونقله الآمدي وابن الحاجب عن الاكثرين ايضا وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته
لان فائدة التعليل انما هو اثبات الحكم وهو غير حاصل اما في الاصل فلثبوته
بالنص واما في غيره فلعدم وجود العلة فيه لانا لفرض انها قاصرة واذا انتفت
الفائدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع لان الحكيم لا يفعل العبث
واجاب الامام بثلاثة اوجه احدها وعليه اقتصر المصنف انا لا نسلم
انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل لها فائدة اخرى وهي معرفة على وجه المصلحة
ووفق الحكمة ليكون النفس الى قبوله اميل الثاني ان ما قالوه يعينه وارد في
المنصوصة الثالث ان معرفة اقتران الحكم على محل النص واستغنائه عن غيره من اعظم
الفوائد وهي حاصلة هنا فانا اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا في الاصل
وصفا منعدما بانعدام ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ

جهة اثبات الحكم في الفرع بخلاف ما اذا جوزنا التعليل بها ونقل امام الحرمين
في الرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل المتفاضل في النقدين بكونهما نقدين هو تحريم
المتفاضل في الفلوس اذا راجت رواج النقود قال وهذا خطا لان التقدية في
الشرع مختصة بالنوعين ولان النص دل على ما هو عليه من عدم
حصول الفائدة من التعليل وان لم نتناولها كانت العلة متعدية وكلامنا في القاصرة
واعلم ان هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد
النص لا يمكن ثبوته بالعلة وقد نقله عنهم في المحصول وعللوه بان الحكم معلوم والعلة
مظنونة والمظنون لا يكون طريقا الى المعلوم ثم نقل هو والآمدي وابن الحاجب
عن اصحابنا انهم جوزوا اثبوته بها وحينئذ فيندفع الدليل من اصله **قوله** ولنا
اي استدل اصحابنا على الجواز بان تعدية الى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف
كونها علة على تعديتها لزم الدور واجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال
لكونه دورا معية واجاب غيره بان كل واحد من التعدية والعلة مستلزمة للاخر بكل
كالبنوة مثلا لا متوقفة عليها فلا يلزم الدور لان الدور انما هو على تقدير التوقف
وايضا ان كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة اخرى فلا نسلم توقفه على
العلية وهو واضح وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة اخرى فلا نسلم
توقفها على العلية لعكس لا نسلم توقف العلية على التعدية بهذا المعنى بل
انما يتوقف على وجود الوصف في صورة اخرى وحينئذ فلا دور **قال** قيل الوصف
المركب فاذا انتفى جزء منه انتفى العلية ثم اذا انتفى جزء آخر يلزم التحاصل
او تحصيل الحاصل قلنا العلية عدمية فلا نلزم ذلك **اقول** ذهب الاكثرون
منهم الامام والآمدي واتباعهما الى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب
القصاص بالقتل العمد العدوان لانه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية
كما تقدم وعلى هذا قال بعضهم يشترط ان لا يزيد الاجزاء على سبعة قال الامام
ولا اعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بانه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد
من اجزائه علة تامة لعدم علية لان عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته واذا انتفت
الذات انتفت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول اذا انتفى جزء من المركب

ينتفي العلة لما قلناه ثم اذا انتفى جزء آخر منه فان لم ينتف عليته بل
المعلول عن علته وان انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالم
محال واجاب المصنف بان العلية صفة عدمية فانها من السلب والاضافا
التي هي امور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج واذا كانت العلية عدمية
كان انتفاؤها وجوديا فان احد النقيضين لابد ان يكون وجوديا واذا كان انتفاؤها
وجوديا امتنع ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدمية لا تكون علة للامر
الوجودي هذا غاية ما تمسك به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة اما
التكلف فواضح واما الضعف فلان هذه الطريقة تنعكس فتقال العلية من الامور
الوجودية لان نقيضها عدمي وهو عدم العلية واما المخالفة فقد سبق انه يجوز تعليل
الوجودي بالعدم عند المصنف ولم يجب الامام به عن هذه الشبهة وانما اجاب عن
شبهة اخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء فاذا كان
الموصوف بالعلية امرا مركبا فان قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من اجزاء المركب
فيلزم ان يكون كل واحد منها علة مستقلة وان قام بكل واحد من تلك الاجزاء
من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلث
وهو محال هذا هو السؤال الذي اجاب عنه الامام بكون العلية عدمية وهو مطابق
فتركك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة وتنقل جوابها الى الشبهة الاولى وتبعه
المصنف والظاهر انه انما حصل عن سهو واجاب ابن الحاجب بجوابين احدهما
لانسلم ان عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه
يكون عدما لشرط العلية الثاني ان هذه علامات واجتماع العلامات على الشيء
الواحد جائز سواء كانت مترتبة في وقت واحد كالنوم واللمس بالنسبة الى الحدث
وهذا مسالك الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لانها نسبة
تتوقف عليه الثانية التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضى لانه اذا ارتفعه وجد
اولى قلنا لا تسند العدم المستمر قلنا ايجاد يعرف الازلي كالعالم للصانع
الثالثة لا تشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه
الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعفو او يرفعه كالطلاق او يدفع ويرفع كالرضاع الخامسة

العلة قد يعلل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين اول لما فرغ المصنف
من شرائط العلة شرع في ذكر مسالك معلنة بها المسالك الاولى الاشكال في انه يصح
ان يستدل على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة
وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لان وجود العلة
يستلزم وجود المعلول ولا يجوز ان يستدل على علية العلة على وجود الحكم كما تقال
علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في المثقل يجب به القصاص وانما
قلنا انه لا يجوز لان العلية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين
فكون العلية متوقفة على المنتسبين يستلزم توقف ثبوت الحكم فلو اثبتنا الحكم بها لزم الدور
وهذا الدليل ضعيف لوهن ذكرها صاحب التحصيل احدهما ان النسبة انما تتوقف
على المنتسبين في الذهن لا في الخارج والثاني ان المراد بالعلة هو المعرف على
ما سبق وحينئذ فلا يلزم الدور المسألة الثانية تعليل عدم الحكم بالمانع
هل يتوقف على وجود المقتضي له فيه مذهبان ارجحهما عند الامام والمصنف وابن
الحاجب انه لا يتوقف لان المقتضي والمانع منهما مؤثر ومضاد والشيء لا يتوقف
على ضده بل يضعف به واذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضي فجوازه
عند قوته وهو حال عدم المقتضي اولى لكن اذا علمنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء
المقتضي ظهر في العقل من انتفاء المحصول المانع هكذا قاله في المحصول فعلى هذا
مدعي الاولى ارجح من مدعي الثاني فاعلمه فانه كثير الوقوع في المباحث والمذهب الثاني
ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي واختاره الآمدي لان المعلول ان كان
هو العدم المستمر فظاهر لان المانع حادث والعدم مستمر ازلي فاسناد الازلي
الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لان العدم المتجدد انما يتصور
بعد قيام المقتضي واجاب المصنف بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة
فيه لان العالم الشرعية معرفات واحكام يجوز ان يكون معرفا للازلي كما ان العالم
معرف للصانع واعلم ان هذه المسألة من فروع تخصيص العلة فانه يمنع اجتماع المقتضي
والمانع عند من يمنع التخصيص ويجوز ذلك عند من يجوزه المسألة الثالثة الوصف
الذي جعل علة في الاصل المقيس عليه لا تشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفي

قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعيا ام ظنيا يحصل المقصود
وقياسا على سايرالمقدمات وسيأتي الكلام على وجوده في الفرع المسئلة الرابعة
الوصف المانع قد يكون دافعا للحكم فقط اي اذا قارن ابتداءه دفعه وان وجد
في الاثناء لم يقدح وقد يكون رافعا فقط اي بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعا
ورافعا فالاول كالعدة فانها تمنع ابتدا النكاح لا دوامه فان المراة لو اعتدت
عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها واما الثاني فكالطلاق فانه يرفع النكاح
ولكن لا يدفعه فان الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد واما الثالث فكالرضاع
وهو واضح **المسئلة الخامسة** العلة الواحدة قد يعلل بها معلول واحد
وهو ظاهر وقد يعلل بها معلولان متماثلان اي في ذاتين كالقتل الصادر من زيد
وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا ثاني ذلك في الذات الواحدة
لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعلل بها معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما
كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلوة وقد يعلل بها
معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم كون علة للسكون بشرط
البقاء في الجيز وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم
الاخير وانما اشترط فيه حصول الشرطين المتضادين لانه لو لم يكن للمعلولين
المتضادين شروط اصلا او كان لهما شرط واحد او شروط مختلفان فانه يلزم
منها اجتماع الضدين وهو محال واعلم انه يشترط اضافي العلة شرطان
احدهما ان لا يكون دليلها مقتضيا لا لحكم الفرع كما لو قال قايل السفرجل مطعوم
فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم استدل على كون الطعم علة لتحريم الربا بقوله عليه
الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام وسيأتي مثله في الحكم اضافا وهذا
الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدي عن بعضهم وتوقف الثاني ما ذكره
الآمدي وابن الحاجب لان لا يكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما رجح على
الحكم الذي استنبطت منه بالانكال وذلك كتعليل وجوب الشاة في الاربعين
بدفع حاجة الفقراء فانها تقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة
عدم وجوب الشاة وانما قلنا انه لا يجوز لان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب

ارتفاع العلة المستنبطة ليتوقف عليها على اعتباره **الفصل الثاني في**
٧١ محل الفرع أما الاصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانه ان
اجد في العلة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفا لم ينعقد الثاني
وان لا تناول دليل الاصل الفرع والا لاغنى القياس وان يكون حكم الاصل معللا
بوصف معين غير متناول حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه **واصول**
ما فرع من الكلام على العلة التي هي احد اركان القياس شرع في الكلام
على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع اما الاصل فذكر له خمسة شروط
الاول ثبوت حكمه وهو واضح والثاني ان يكون ذلك الحكم ثابتا بدليل من الكتاب
او السنة او اتفاق الامة فان كان متفقا عليه بينهما فقط وعبر عنه بالقياس
المركب فهي صحة القياس عليه مذهبان حكاهما في الاحكام واختار ابن الحاجب
انه لا يصح قال وجله عند اختلافهما في العلة هل له وجود في الاصل ام لا فلو سلم
الخصم انها العلة وانها موجودة اوانبتا المستدل انها موجودة انتهض الدليل
على الخصم وان كان مذهبا لاحدهما فقط فهو على قسمين احدهما ان يكون مذهبا
للمستدل دون المعترض وذلك بان يكون قد اثبت حكمه بالقياس على شيء فان كان
كذلك فانه لا يصح القياس عليه عند الجمهور خلافا للحنابلة واي عبد الله البصري
واليه اشار بقوله بدليل غير القياس مثاله قول القايل السفرجل مطعوم
فيكون ربويا بالقياس على التفاح ثم نقيس التحريم في التفاح عند توجه منعه
على البر بجامع الطعم ايضا وكذلك قول القايل الجذام عيب يفسخ به النكاح
قياسا على الرتق وهو اشتداد مجل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس
الرتق عند توجه منعه على الجب بجامع فوات الاستمتاع وانما قلنا لا يجوز لان
القياسين ان اتحدا في العلة كما في المثال الاول فيكون قياس الفرع المثاني انما
هو على الاصل الاول دون الاصل الثاني وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثاني
لغوا وان اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم ان لا ينعقد الثاني لان علة
ثبوت الحكم في الفرع الاول الذي هو اصل القياس الثاني هي الوصف الجامع بين الاصل
الاول وفرعه وهي غير موجودة في الفرع الثاني وايضا فالحكم في الفرع المتنازع فيه

اولا وهو فسخ النكاح بالجذام انما ثبت بما ثبت به حكم اصله فاذا كان
الاصل وهو الزنى ثابتا بعلة اخرى وهي العلة التي استنبطت من الاية
الاخرى ممتنع تعدية الحكم بغيرها او ان جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين
لان ذلك لغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتا بغيره لا بنا
واذا كان غير معتبر امتنع ترتب الحكم عليه القسم الثاني ان يكون متروكا
عند المعترض ممنوعا عند المستدل فالقياس باطل كما قاله الآمدي وابن
الحاجب لان هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل الاخر في الاصل لوجود
العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بنا الفرع عليه فان حمله الزاما للمعترض
فقال هذا هو عندك دليل علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك
الاعتراف بحكمه والا فيلزم ابطال المعنى واسقاطه لتخلف الحكم عنه من غير مانع
ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد لان
الخصم له ان يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بهذا الوصف وبتقدير فليس
لصوبه في الاصل لتخطئته في الفرع باولى من العكس قاله الآمدي الشرط
الثالث ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا للفرع لانه لو تناوله
لكان اثباتا الحكم في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس وحينئذ فيضع القياس هكذا
علله المصنف تبعا للحاصل وعلله الامام والآمدي بانه لو تناوله لم يكن جعل احدهما
اصلا والآخر فرعا باولى من العكس الشرط الرابع ان يكون حكم الاصل معللا
بعلة معينة غير مجملة لان الحاق الفرع بالاصل لاجل وجود العلة يستدعي العلم
بحصول العلة والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الاصل وعلى نفس علته
الشرط الخامس ان يكون حكم الاصل غير متاخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم
الفرع دليل سوى القياس لانه لو كان كذلك لكان لازم ان يكون حكم الفرع قبل
مشروعية الاصل حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق اللهم الا ان يذكر مشروعية
ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق انشاء الحكم فانه يقبل كما قاله الآمدي وابن الحاجب
اما اذا كان للفرع دليل اخر سوى القياس فانه لا يشترط تقدم حكم الاصل
عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا بذلك الدليل وبعده يكون ثابتا

اس وغايته ما يلزم ان تتوارد ادلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع ومثاله
ر الشافعي ايجاب النية في الوضوء على ايجابها في التيمم فان التيمم متاخر عن
الوضوء اذ مشروعيته بعد الهجرة ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك
فالقياس صحيح فان وجوب النية في الوضوء له دليل اخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات نعم انما يتم ذلك في مثالنا اذا كان ورود الحديث قبل مشروعية
الوضوء فان كان بعدها فلا لان المحذور باق وابى هذا كله اشار بقوله وغير متاخر
وهو منصوب عطفا على خبر كان وهذا التفصيل قاله الامام والمصنف واشار
اليه الغزالي في المستصفى ولم يتعرض له الآمدي ولا ابن الحاجب بل اطلقا
المنع قال وشرط الكرخي عدم مخالفته الاصول او احد امور ثلاثة التنصيص
على العلة والاجماع على التعليل مطلقا وموافقته اصول اخر والحق انه يطلب
الترجيح بينه وبين غيره وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس
عليه ولم يشترط المريسي الاجماع عليه او التنصيص على العلة وصعفها كاهو الفصول
لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الاصل اردفها باشروط اعتبرها بعضهم
فيه فمنها هل يجوز القياس على ما لا يكون حكمه مخالفا للاصول والقواعد الواردة
من جهة الشرع كالعرايا لانه ليس فيه خلاف ذهب جماعة من الشافعية والحنفية
الى جواز القياس عليه مطلقا اذا عقل معناه وجزم الآمدي بانه لا يجوز مطلقا
وهو مقتضى كلام ابن الحاجب وقال الكرخي لا يجوز الا باحد ثلاثة امور الاول
تنصيص الشارع على علة حكمه لان تنصيصه على العلة كالتصريح بالقياس
عليه الثاني ان يجمع الامة على تعليله فلا يكون من الاحكام التعبدية التي لا
تعلل بالاتفاق ولا من الاحكام التي اختلف في تعليلها كالتطهر بالماء ثم اذا اجمعوا
على التعليل فلا فرق بين ان يتفقوا على تعيين العلة او يختلفوا فيها والى هذا
اشار بقوله مطلقا والثالث ان يكون القياس عليه موافقا لاصول اخر
والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح
بين القياس على هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين القياس على اصول
اخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة في ترجيح الاقيسة فعلى هذا قال

الامام هذا الاصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الاصول ان كان دليلا
به كان علته اصلا بنفسه فكون القياس عليه كالقياس على غيره وان لم يكن
به فان كانت علته منصوصة فهو ايضا لان القياس على الاصول
تخصر بان طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلومة وهذا القياس بالعكس
فتبعا دلا وان لم يكن علته منصوصة فالقياس على باقي الاصول اولى وهذه الصولة
الاخيرة واردة على المصنف وللشافعي في هذه المسئلة اختلاف تقدم ذكره في
اوايل القياس وزعم عثمان البتي انه لا قياس على اصل حتى يعوم دليل على جواز
القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي
اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس فتبعه المصنف على عبارته ولكنه نسي
لفظة اشتراطه ولا بد منها قال القرافي والمراد من ورود الدليل انما هو على البيان
من حيث هو لا على المسئلة المقاس عليها بخصوصها فان كانت المسئلة من مسايل
النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح وان كانت من مسايل
الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه **قوله** ولشراي وزعم بشر
المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على
عين تلك العلة هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين احدهما
في اشتراط الاجماع على الاصل والموقع له فيه انما هو صاحب الحاصل فانه قال
زعم بشر المريسي ان شرط القياس ان يكون حكم الاصل مجمعا عليه والعلة منصوصة
هذا لفظه والثاني في اشتراطه احد الامرين والموقع له فيه هو صاحب التحصيل
قوله وضعفها كاهر يعني مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى
فاعتبروا يشمل هذا الشرط ولذلك عمل الصحابة وذهب قوم الى ان المحصور
بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلوة والسلام خمس يقتلن
في الحل والحرم انه لا قياس عليه قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه وتقدم المصنف
في اوايل القياس مذاهب مناسبة لمذهبين فلو جمع الكل في موضع واحد كان اولى **قال**
اما الفرع فشرطه وجود العلة بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على حكمه
اجمالا ورد بان الظن يحصل دونها **اقول** يشترط في الفرع ان يوجد فيه علة

الاصل اما في عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة او في
ها كقياس وجوب الاطراف على القصاص في النفس بجامع الجناية وشرط
ف ايضا ان لا تتفاوت العلتان اي لا في الماهية ولا في الزمان ولا في النقصان
كما صرح به في المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد تكون مساويا وقد تكون
اولى وقد تكون اخفى وانما شرطنا المماثلة لان القياس كما تقدم عبارة عن اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع وانما نتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع
للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل بين الحكمين تماثل واذا وجب تماثل الوصفين
وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود
العلة في الفرع وزعم ان ظن وجوده لا يكفي وشرط ابو هاشم ان يكون الحكم في
الفرع قد دل الدليل عليه اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا ان الشرع
ورد بميراث الجد جملة والا لم يستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة
وابي هذين الشرطين الضعيفين اشار المصنف بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبني
للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بان ظن وجود الحكم في الفرع حاصل
عند ظن وجود الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب وشرط الامدي
وابن الحاجب ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وادعى الامدي انه لا خلاف
فيه قال لان كلا منهما اذا كان منصوصا عليه فليس قياس احدهما على الاخر باولى
من العكس وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط
قال لان تراد فالادلة على المدلول الواحد جائز **قال** تنبيه يستعمل
القياس على وجه التلازم فمتى ثبوت محل حكم الاصل ملزوما في المتنازع
لازما مثل لما وجبت الزكوة في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي
وجبت في مال الصبي ولو وجبت في الحلي لوجبت في اللآلئ قياسا عليه اللازم
منتف فالملزوم مثله **اقول** اعلم ان اهل الزمان يستعملون القياس
الشرعي على وجه التلازم اي على النوع المسمى عندهم بالقياس الاستثنائي
فيثبتون به الحكم تارة وينفونه اخرى فاراد المصنف التنبيه عليه في آخر
القياس فلذلك سماه تنبيها وطريق استعماله انه ان كان المقصود اثبات

اثبات الحكم فيجعل حكم الاصل ملزوما والحكم الفرع وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم والمقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوما ونقيض حكم الاصل لازما ويجعل العلة المشتركة دليلا على الملازمة وحينئذ فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم مثال الاول ان يعدل عن قول القايل يجب الزكوة على الصبي قياسا على البالغ بجامع ملك النصاب او دفع حاجة الفقير الى قولنا لما وجبت الزكوة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي ملك النصاب او دفع حاجة الفقير لزم ان يجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان اصلا ملزوما لما كان فرعا وجعلنا العلة الجامعة دليلا على الملازم ومثال الثاني ان يعدل عن قول القايل لا زكوة في الحلي قياسا على اللآلي بجامع الزينة الى قولنا لو وجبت الزكوة في الحلي لوجبت في اللآلي واللازم منتف لانها لا تجب في اللآلي فالملزوم مثله ووجه الملازمة اشتراكهما في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الاول انما هو اثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظة لو لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره والله اعلم

الكتاب الخامس في دلايل اختلفيها وفيها بابان

الباب الاول في المقبولة وهي ستة الاول

الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده احل لكم الطيبات وفي المضار التحريم لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام قيل على الاول اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله ولله ما في السماوات قلنا مجاز لاتفاق اهل ايمة اللغة على انها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للذكر قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره اقول لما فرغ من الكتب الاربعة المقصودة للادلة الاربعة المتفق عليها شرع في كتاب آخر لبيان الادلة المختلف فيها وجعله مشتملا على بابين الاول في المقبول منها والثاني في المردود اما المقبول فستة الاول ان الاصل في الاشياء النافعة الاباحة وفي الاشياء الضارة اي المولمات للقلوب المؤذية وهذا انما هو بعد ورود

الشرع بمقتضى الادلة الشرعية واما قبل ورود فالمختار الوقف كما تقدم ثم استدل المصنف على اباحة المنافع بثلاث ايات الاية الاولى قوله تعالى والذي خلق لكم ما في الارض جميعا ووجه الدلالة ان البارئ سبحانه وتعالى اخبر بان جميع المخلوقات الارضية للعباد لان ما موضوعة للعموم لاسيما وقد اكد بقوله جميعا واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين الا ترى انك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه انه مختص بنفعه وحينئذ فيلزم ان يكون الانتفاع بجميع المخلوقات ماذونا فيه شرعا وهو المدعى الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ووجه الدلالة ان هذا الاستفهام ليس هو على حقيقته بل هو للانكار وحينئذ فيكون البارئ تعالى قد انكر الزينة التي يختص بها الانتفاع بها لمقتضى اللام كما تقدم وانكار التحريم يقتضي انتفاء التحريم والالم يجز الانكار واذا انتفت الحرمة ثبتت الاباحة وفيه نظر فقد تقدم في اوايل الكتاب ان انتفاء الحرمة لا يوجب الاباحة الثالثة قوله تعالى احل لكم الطيبات ووجه الدلالة ان اللام في لكم تدل على ان الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات والا لزم التكرار بل المراد بها ما تستطيبه النفس لان الاصل عدم معنى ثالث واما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلوة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ووجه الدلالة ان الحديث دل على نفي الضرر مطلقا لان النكرة في سياق النفي تعم وهذا النفي ليس وارد على الامكان ولا الوقوع فتعارضا على الجواز واذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى قوله قيل على الاول اي اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحة المنافع بوجهين احدهما لا نسلم ان اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها قد تجيء لغير النفع كقوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله تعالى ولله ما في السماوات وما في الارض اما في الاية الاولى فلانها للاختصاص الضرر لا لاختصاص النفع واما في الاية الثانية فلتنزيهه عن الانتفاع به واجاب المصنف بان استعمال اللام في غير النفع مجاز لاتفاق اهل اللغة على ان اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقته

المعروفة وحينئذٍ فيكون استعمالها في غيره مجازًا لانه خير من الاشتراك ١ عامل
ان يقول هذا ينافي ما ذكره في التباس من كون اللام حقيقة في التعليل و
فان اهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل قالوا انها للملك
وما شبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا واما
قولهم الجل للفرس فهو انما يدل على صحة استعمالها فيه لا على نفي استعمالها في
الاختصاص الذي لا ينفع فانه يحتمل ان تكون موضوعة لمطلق الاختصاص ودعواه
الذي اولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز ٥ امر اعتراض الثاني سلمنا ان اللام
للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص انما دته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق
يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هٰهنا فان الاستدلال بالمخلوقات
على وجود الصانع نفع عظيم واجاب المصنف بان الاستدلال على الصانع
حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح ان يستدل على خالقه من نفسه فينبغي حمل الانتفاع
الوارد في الايات على غير الاستدلال تكثيرًا للفوائد وفرارًا من تحصيل الحاصل
والثاني ٢ استصحاب حجة خلافا للحنفية والمتكلمين لنا ان ما ثبت لم
يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقفها على استمرار العادة
ولم تثبت الاحكام الثابتة في عهده صلى الله عليه وسلم لجواز النسخ ولكان الشك
في الطلاق كالشك في النكاح ولان الباقي يستغني عن سبب او شرط جديد
بل يكفيه دوامها دون الحادث ويقابل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له فيكون
راجحا اقول الدليل الثاني من الادلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة
عن الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الاول والسبب
فيه للطالب على القاعدة ومعناه ان المناظر يطالب لان صحة ما مضى كاستدلال
عمر الشافعية على ان الخارج من السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان
اجماع على الوضوء قبل خروجه فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الامام والاكثر
واتباعهما خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين قوله لنا اي الدليل على انه حجة وجهان
احدهما ان ما ثبت في الزمان الاول من وجود امر او عدمه ولم يظهر زواله قطعًا
ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب

المصنف ولولا ذلك اي ولولا ان ما ثبت في الزمان الاول على الوجه المذكور يكون
مظنون البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلاثة امور باطلة الانتفاء
احدها ان لا يتقرر معجزة اصلا لان المعجزة امر خارق للعادة متوقف على
استمرار العادة فانه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة
خارقة للعادة واستمرار العادة متوقف على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان
فانه لا معنى للعادة الا ان تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي اعتقاد انه لو
وقع لم يقع الا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص لساوى
اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة الثاني لا يثبت
الاحكام الثابتة في عهده صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا لجواز النسخ حينئذ اذا لم
يحصل الظن من الاستصحاب بكون بقاؤها مساويا لجواز نسخها وحينئذ لا يمكن
الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح الثالث ان يكون الشك في الطلاق
كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى وحينئذ فيلزم ان
يباح الوطي فيها او يحرم الوطء فيها وهو باطل اتفاقا قابل يباح للشاك في الطلاق
دون الشاك في النكاح الدليل الثاني ان بقاء الثاني راجح على عدمه واذا
كان راجحا وجب العمل به اتفاقا وهو المدعى ورجحانه من وجهين احدهما
ان الباقي يستغني عن السبب والشرط الجديدين لان الاحتياج اليهما انما هو
الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي فلا يحتاج حينئذ اليهما والا يلزم تحصيل
الحاصل بل يكفيه دوامها بخلاف الامر الذي يحدث فانه لا بد له من سبب وشرط
جديدين فيكون عدم الباقي كذلك لانه من لوازم ايجاده وما لا يفتقر ارجح من
المفتقر فيكون الباقي ارجح من العدم وهو المدعى وانما قيدنا السبب والشرط
بكونهما جديدين لان الباقي يحتاج في وجوده الى دوام سببه وشرطه الثاني ان
عدم الباقي يقابل بالنسبة الى عدم الحادث لان عدم الحادث يصدق على ما لا نهاية له
واما عدم الباقي فمتناهٍ لان عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي متناهٍ واذا
كان عدم الباقي اقل من عدم الحادث كان وجوده اكثر من وجوده فيكون ارجح فرع
مذكور في المحصول ذكره هنا لتعلقه بالاستصحاب وهو ان نافي الحكم هل عليه دليل

ام لا فقال بعضهم هو مكلب واختاره ابن الحاجب وقيل لا وقيل ان كا
العقليات فهو مكلب وان كان في الشرعيات فلا وفصل الامام فقال ان اد
بقولهم لا دليل عليه هو ان العلم بذلك لعدم الاصلي يوجب ظن زواله في المستقبل
فهذا حق وان اراد وابه غيره فهو باطل لان العلم بالنفي او الظن لا يحصل الا بموثر
وللآمدي تفصيل بطول ذكره **قال الثالث** الاستقراء مسل الوتر يودي على
الراجلة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن والعمل به لازم
لقوله عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر **اقول** قد تقدم الكلام على لفظ الاستقرا
في الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم الى تام وناقص فالتام اثبات حكم كلي
لاجل ثبوته في جميع جزئياتها والناقص وهو مقصود المصنف هو اثبات حكم كلي
في ماهية لاجل ثبوته في جميع اجزائها والناقص وهو مقصود المصنف وهو اثبات
بعض افرادها وهذا لا يفيد القطع لجواز ان يكون حكم ما لم يستقرء من الجزئيات
على خلاف ما استقرئ منها كما في المحصول وكذا لا يفيد ايضا الظن على الاظهر
وخالفه صاحب الحاصل فجزم بانه يفيده وتبعه عليه المصنف وعلى هذا فمختلف
الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها ويجب العمل به لقوله عليه السلام
نحن نحكم بالظاهر ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر
بان الوتر يودي على الراحلة وكل ما كان يؤدي على الراحلة فلا يكون واجبا
اما المقدمة الاولى فبالاجماع واما الثانية فباستقراء نحايف اليوم والليلة
اداء وقضاء فان قيل الوتر كان واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان
يصليه على الراحلة فالجواب ما قاله القرافي وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم
فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجبا عليه الا في الحضر **قال الرابع** اخذ الشافعي
رضي الله عنه باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل دية الكتابي الثلث وقيل الكل
وقيل النصف بناء على الاجماع والبراءة الاصلية قيل يجب الاكثر لتيقن الخلاص
فلما حيث ينتفي السعل والزايد لم يتيقن **اقول** الدليل الرابع من الادلة المقبولة
الاخذ باقل ما قيل وقد اعتمد الشافعي رضي الله عنه اثبات الاحكام اذا كان
الاقل جزءا من الاكثر ولم يجد دليلا غيره كما في دية الكتابي فان العلما اختلفوا

يهما على ثلاثة اقوال فقال بعضهم انها ثلث دية المسلم وقال مالك نصف
دية وقالت الحنفية مثل دينه فاختار الشافعي رحمه الله المذهب الاول وهو الثلث
بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية اما الاجماع فان كل واحد من المخالفين
يوجبه فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل حتى لو فرض ان بعضهم قال انه لا
يجب فيه شيء اصلا لم يكن ايجاب الثلث مجمعا عليه لكونه قول بعض الامة واما البراءة
الاصلية فانها تنفي عدم وجوب الزيادة اذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقا
لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع فبقي ما عداه على الاصل فيلخص ان الحكم بالاقتصار على
الاقل مبني على مجموع هذين الشيئين كما قرره الآمدي والامام لا على مجرد الاجماع
كما ظنه ابن الحاجب بل الاجماع وجده انما هو دليل على ايجاب الثلث خاصة **قول**
المصنف بناء على الاجماع والبراءة الاصلية تعليل لقوله اخذ الشافعي **قوله** اذا
لم يجد دليلا سواه اي فان وجده لم يتمسك بالاقل لان ذلك الدليل ان دل على ايجاب
الاكثر فواضح ولذلك لم ياخذ الشافعي بالثلث في انعقاد الجمعة وفي الغسل من ولوغ
الكلب لقيام الدليل على الاكثر وان دل على الاقل كان الحكم ايجابه لاجل هذا الدليل
لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل هذا قاله في المحصول فلذلك اكثر المصنف هذا
الشرط وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضي امتناع الدليلين وليس كذلك **قوله**
قيل يجب الاكثر اي اعترض بعضهم على الشافعي في اخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب الاكثر
ليتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه اجاب المصنف بانه انما يجب ذلك حيث يتيقنا
شغل الذمة والزايد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل **قال الخامس** المناسب
المرسل ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كترس الكفار الصايلين باسارى
المسلمين اعتبر والا فلا واما مالك رحمه الله فقد اعتبره مطلقا لان اعتبار جنس
المصالح يوجب ظن اعتباره ولان الصحابة تنعوا معرفة المصالح **اقول** سبق في
الباب الثاني من كتاب القياس ان المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم
حاله وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ويعبر عنه بالمناسب المرسل
وسبق حكم القسمين الاولين واما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه
وفيه ثلاثة مذاهب احدها انه غير معتبر مطلقا قال ابن الحاجب وهو المختار

وقال الامدي انه الحق الذي اتفق عليه المحققون والثاني انه حجة مطلقا وهو المشهور عن مالك واختاره امام الحرمين والابن الحاجب وقد نقل اجماع الشافعي وكذا قال امام الحرمين الا انه اشترط فيه ان يكون المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة والثالث وهو رأي الغزالي واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت والا فلا الضرورية هي التي تكون من احدى الضروريات الخمس وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب واما القطعية فهي التي يجزم بحصول المصلحة فيها والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك ما اذا صال علينا كفار وترسوا باسارى المسلمين وقطعنا بانا لو امتنعنا عن الترس لصدموا واستولوا علي ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما بغير ذنب صدر منه فان قتل الترس واكالة هذه مصلحة مرسلة لكونه لم تعهد في الشرع جواز قتل مسلم لكن لم يقم ايضا دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين مصلحة ضرورية قطعية كلية فلذلك يصح اعتبارها اي يجوز ان يؤدي اجتهاد مجتهد الى ان مثل هذا الاسير مقتول على كل حال لحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد فان لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصالح الحاجية او التحسينية فلا اعتبار بها كما اذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه اذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة وكذلك ان لم تكن قطعية كما اذا لم نقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمي الترس اولم تكن كلية كما اذا اشرفت سفينة على الغرق وقطعنا بنجاة الذين فيها لو رمينا واحدا منهم البحر فانه لا يجوز رمي الترس لان نجاة اهل السفينة ليست مصلحة كلية وكذلك لا يجوز كما عة وقعوا في مخمصة اكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية قوله لان اعتبار اي احتج مالك بوجهين احدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح في الاحكام كما مر في القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فردا من افرادها الثاني ان من تتبع احوال الصحابة رضوان الله عليهم قطع بانهم كانوا يحكمون في الوقائع مجرد

المصلحة

المصالح ولا يحتاجون عن امر آخر فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها والمصنف قد تبع الامام في عدم الجواب عن هذين الدليلين وقد يجاب عن الاول بانه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لاشتراكها مع المصالح الملغاة في كونها مصلحة لوجب الغاؤها ايضا لاشتراكها مع المصالح الملغاة في ذلك فيلزم اعتبارها والغاؤها وهو محال وعن الثاني انا لا نسلم اجماع الصحابة عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما انطبعوا على اعتباره والشارع لنوعه او جنسه القريب ولم يصرح الامام بمكان في هذه المسئلة قال السادس مقتضى الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل قول الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل عليه وتقريره ان يقال فقد ان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعني عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم اما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية فلان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم اذ لو ثبت حكم شرعي ولم يكن عليه دليل يلزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع فينتج فقد ان الدليل بعد التفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب والمراد بالحكم هنا عدم تعلقه لا عدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا وهذه الطريقة التي اختارها المصنف نقلها في المحصول عن بعض الفقهاء ولم يصرح باسمائهم الباب الثاني في المردودة الاول الاستحسان قال ابو حنيفة وفسروه بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويتعذر عنه عبارته وردوه بانه لا بد من ظهور ليتميز صحيحه عن فاسده الكرخي بانه قطع المسئلة عن نظائرها لما هو اقوى كتخصيص ابي حنيفة رحمه الله قول القائل لله علي ان اصدق بالكوز بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعلى هذا استحسان بالتخصيص وابو الحسين بانه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لاقوى يكون كالقياس الخارج التخصص ويكون حاصله تخصيص العلة الاول شرع المصنف في بيان الادلة المردودة وقد ذكر منها ثلثين احدها الاستحسان وقد قال ابو حنيفة رحمه الله وتبعه الحنابلة كما قاله الامدي وابن الحاجب وانكره الجمهور لظنهم انهم يريدون الحكم بغير دليل حتى قال الكرخي من استحسن فقد شرع اي وضع شرعا جديدا

ى له في المحصول وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لورود في الكا
لقوله تعالى وامر قومك يأخذوا بأحسنها وفي السنة كقوله عليه الصلوة والسلم
ما راءه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي لغاظ المجتهدين كقول الشافعي رحمه
في المتعة استحسن ان يكون ثلاثين درهما فثبت ان الخلاف انما هو في المعنى وحينئذ لا
بد من تفسيره ليمكن قبوله او رده وهو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل اليه
الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره وليس هذا محل الخلاف
لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشهي فيكون محل الخلاف
فيما عدا ذلك وقد اختلفا لمتأخرون في التعبير على عبارات كثيرة وذكر المصنف
منها ثلاثة وذكر المصنف اجودها ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل بل الامدي
وابن الحاجب انه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عبارته فلا تنقد على اظهاره
وابطاله المصنف ان الذي يقوم في نفس المجتهد فقد يكون صحيحا وقد لا يكون فلا
بد من ظهوره اي بيانه ليتميز صحيحه عن فاسده وقابل ان يقول ان اراد المصنف
بوجوب اظهاره انه لا يكون قبل ذلك حجة فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وان
اراد ان المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع اللهم الا ان يشك المجتهد في كونه
دليلا فانه لا يجوز له العمل به التفسير الثاني قاله الكرخي انه قطع المسئلة عن نظائرها
لما هو اقوى اي هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في مسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها
الى الحكم بخلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وذلك حيثه دل دليل خاص
على اخراج صورة مما دل عليه الدليل العام كتخصيص ابي حنيفة قول القايل مالي
صدقة بالمال الزكوي دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفا بالنذر يقتضي
وجوب التصدق بجميع اموال عملا بمقتضاه لكن هاهنا دليل خاص يقتضي العدول
عن هذا الحكم بالنسبة الى غير الزكوي وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فان المراد بالمال في الاية هو الزكوي فلكن كذلك في قول القايل مالي صدقة والجامع
هو قرينة اضافة الصدقة الى المال في الصورتين واعترض المصنف على هذا التفسير
بانه يلزم ان يكون التخصيص استحسانا لا نطباقه عليه ولا نزاع في التخصيص ولو عبر
المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصص استحسان كما عبرت به لكان اظهر التفسير

فالاستحسان تخصيص

الثالث قاله ابو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ
لوجه اقوى منه يكون كالطارئ على الاول فاشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد
الى ان الوقائع التي اجتهد المجتهدون فيها لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فيأخذ
المجتهد بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو اقوى واحترز بقوله غير شامل
شمول الالفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول فيه مشابه شمول الالفاظ
واحترز بقوله يكون كالطارئ على العموم الاول عن ترك ضعف القياسين لاجل
الاقوى فان اقواهما ليس في حكم الطارئ قال قال كان كالطارئ عليه فهو الاستحسان
ومثال ذلك العنب فانه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على راس الشجر او
يابسا على الارض ثم ان الشارع ارخص في جواز بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر
فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثاني اقوى فلما اجتمع في الثاني
القوة والطريان كان استحسانا وليس كذلك عند القايلين به واعترض عليه
المصنف بان حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعترف عنه
بالنقض وليس ذلك مما انفرد به ابو حنيفة كما سبق ايضاحه في القياس وفي قول
المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر لان حاصله كما قاله الرجوع عن حكم
دليل لطريان دليل اخر اقوى منه وهذا اعم من تخصيص العلة وقد يلخص من هذه
المسئلة ان الحق ما قاله ابن الحاجب واشار اليه الامدي انه لا تحقق استحسان
مختلف فيه قال الثاني قيل قول الصحابي حجة وقيل ان خالف القياس وقال
الشافعي في القديم ان انتشر ولم يخالف لنا قوله تعالى فاعتبروا يمنع التقليد
واجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضا وقياس الفروع على الاصول
قيل اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا المراد عوام الصحابة قيل اذا خالف العوام
فقد اتبع الخصم لنا انها خالف لما ظنه دليلا ولم يكن اقول اتفق العلماء كما قاله الامدي
وابن الحاجب على ان قول الصحابي ليس بحجة على احد من المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم
حكى المصنف فيه اربعة اقوال احدها انه حجة مطلقا وهو مذهب مالك واحد
قولي الشافعي كما نقله الامدي وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب او سنة فيه خلاف
لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي والثاني انه ان خالف القياس كان حجة والا فلا

الصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

والثالث أنه يكون حجة بشرط ان ينتشر ولم يخالفه احد ونقله المصنف عن القديم
والرابع وهو المشهور عن الشافعي واصحابه انه لا يكون حجة مطلقا واختاره
الامام والآمدي واتباعهما كابن الحاجب والمصنف وقد سبق في الاجماع قول
ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة وقول آخر ان اجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرهما
المصنف هنا واعلم ان حكاية هذه الاقوال على الوجه الذي ذكره المصنف
غلط لم يسبقه اليه احد من الشارحين وسببه اشتباه مسئلة بمسئلة وذلك
ان الكلام هنا في امرين احدهما ان قول الصحابي هل هو حجة ام لا وفيه ثلاثة مذاهب
ثالثها ان خالف القياس كان حجة والا فلا الامر الثاني اذا قلنا ان قول الصحابي
ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة اقوال للشافعي احدها انه لا يجوز مطلقا
والثالث وهو قول قديم انه ان انتشر جاز والا فلا هكذا صرح به الغزالي في
المستصفى والآمدي في الاحكام وغيرهما وافردوا كل حكم مسئلة وذكر الامام
في المحصول نحو ذلك ايضا فتوهم صاحب الحاصل ان المسئلة الثانية في كونه حجة ايضا
لكون المحصول في الصراحة ليس كالاحكام فصرح بما توهمه فاراح المصنف حاله
اختصاره ان يفرق اقوال الحكم الواحد لا معنى له فاخذ حاصل المسلكين من الاقوال
وجمعه في هذا الموضع فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل
في الاحتجاج به بل انما هو تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به
فافهمه والعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه لم يذكر مصنف مسئلة واحدة من
متواليين بترجمتين مستقلتين واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه في الام
في مواضع متعددة فهو اذن جديد لا قديم به قوله لنا ادلة على كونه ليس بحجة
مطلقا النص والاجماع والقياس اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
امر تعالى اولي الابصار بالاعتبار يعني الاجتهاد وذلك ينافي التقليد لان الاجتهاد
هو البحث عن الدليل والتقليد هو الاخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لان
القائلين بكونه حجة يمنعون تقليدا ويجعلونه كسائر الادلة على ان صاحب الحاوي وجماعة
جعلوا الخلاف في كون الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم هل يسمى تقليدا ام لا واما
الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا فان لم يكن مذهبهم

فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الانكار على من خالفهم لفقه منهم وهذا
الدليل ليس محل النزاع فان الخلاف في غير الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بانه
اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا فانه لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم
جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وان كان حجة لغيرهم وذلك انما يمنع مخالفة كل
واحد منهم لان مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض ان مذهبهم حجة
واما القياس فهو ان قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في اصول
الدين فلا يكون حجة في فروعها والجامع بينهما تمكن المجتهد من الوقوف على
الحكم بطريقه وهذا ضعيف لان المطلوب في الاصول هو العلم بخلاف الفروع
فان المطلوب فيها الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابي ولا يحصل العلم وحينئذ
فيكون قوله حجة في الفروع دون الاصول واحتج غير المصنف بان الاصل في
الادلة ان لا يخص قوما دون قوم وبان قولهم لم يكن حجة في زمانهم فكذلك بعدهم
عملا بالاستصحاب قوله فيقال الى آخره اي احتج من قال بانه حجة مطلقا
بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاقتداء
لازما للاقتداء باي واحد كان منهم فدل على كونه حجة والا لم يكن المقتدي به مهتديا واجاب
المصنف بان الخطاب هنا انما هو مع الصحابة لكونه
خطاب مشافهة فانتفى دخول غيرهم ثم ان الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز ان
يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين ان يكون المراد منه ان
العامي منهم اذا اقتدى باي مجتهد منهم اهتدى وهو صحيح مسلم واجاب
الآمدي بان الخبر وان كان عاما في اشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاحوال
في كل ما يقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما رووه وهذه
القاعدة التي اشار اليها قد تقدم الكلام عليها لكن ها هنا جهة تقتضي عموم الاحوال
وهي ترتب الحكم على الوصف فان الاقتداء مرتب على كونهم صحابة واما من ذهب الى انه
اذا خالف القياس كان حجة والا فلا فاحتج بانه اذا خالف القياس فلا محمل له الا
انه اطلع على خبر فاتبعه والا فيكون قد ترك القياس المامور به وانتفت عدالته
وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته واجاب المصنف

بانه رما خالف القياس لشئ ظنّه دليلاً ولم يكن كذلك في نفس الامر واجاب غيره
بانه يلزم منه ان يكون مذهب الصحابي حجةً على المجتهدين من الصحابة ايضاً بتقدير ما
قالوه ولم تتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر ام لا لكونه قد سبق الكلام
عليه في الاجماع **قال** مسئلة منعت المعتزلة نفوض الحكم الى راي النبي
صلى الله عليه وسلم او العالم لان الحكم تتبع المصلحة وما ليس مصلحة لا يصير
بجعله مصلحةً قلنا الاصل ممنوع وان سلّم فلم لا يجوز ان يكون اختياره امارة
المصلحة وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه السلام بعد ما انشدت
ابنة النضر في الحارث لو سمعت ما قلت وسوال الاقرع في الحج اكلّ عام فقال
لو قلت ذلك لوجب ونحوه قلنا لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء ووقف
الشافعي رضي الله عنه **اول** اختلفوا في انه هل يجوز ان يفوض الله تعالى الحكم
الى نبي او عالم بان يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فقالت
المعتزلة لا يجوز وقال موسى بن عمران يجوز ووقوعه ووقف الشافعي رضي
الله عنه في الجواز كما قاله واتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف ايضا
فانه اجاب عن ادلة القريقين ومقتضى كلام ابن برهان في الاوسط انه مذهب
الشافعي فانه قال كما حكاه القرافي عنه مذهبنا جواز هذه المسئلة ووقوعها
واختار الآمدي وابن الحاجب انه جائز غير واقع وقال ابو علي الجبائي واحمد وليه
كما قاله الآمدي انه يجوز للنبي دون غيره وهذه المسئلة قد جعلها الامام واتباعه
عقب الادلة كما جعله المصنف وجعلها الآمدي وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد
ووجه مناسبتها للاول انه اذا وقع تفويض الحكم الى النبي والعالم فتكون الاحكام
بالنسبة اليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية ووجه
مناسبتها للاجتهاد ان الحكم فيها قد تعين من جهة العبد لا بطريق الوحي اذا
علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع بان احكام الله تعالى تابعة لمصلحة العباد
على ما سبق في القياس فلو فوض ذلك الى اختيار العبد لادى الى تخلف الحكم عن
المصلحة لجواز ان يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الامر وما ليس مصلحة
في نفس الامر لا يصير مصلحةً بجعله اي المجتهد اي تفويضه اليه لاستحالة انقلاب

الحقائق واجاب المصنف بوجهين احدهما انه مبني على اصل ممنوع وهو
وجوب رعاية المصالح الثاني سلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار
العبد لحكم امارةً على وجود المصلحة فيه وذلك بان يلهمه الله تعالى الى اختيار
ما فيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما اخبره بانه لا يحكم الا بالصواب
وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم ان لا يحكم الا بالمصلحة **قوله** لقوله
عليه السلام اي استدل موسى بن عمران على الوقوع بامرين احدهما قصة النضر
ابن الحارث وهي على ما حكاه ابن هشام في السيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
حين فرغ من بدر الكبرى توجه الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفراء
امر عليا بقتل النضر بن الحارث ثم اشد بعد ذلك ما قيل في القتلى فقال
ولو لقتيلة منت الحارث اخت النضر بن الحارث وبارا كان الاثيل مطيه
من صبح خامسة وانت موفق المنع بها مينا بان تحيه ما ان تزال بها النجاء
مني اليك وعبرة مسفوحة جادت بوابكها واخرى تخنق هل يسمعني النضر ان
ام كيف يسمع ميت لا ينطق امحمد يا خير ضنء كريمة في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو منعت ورتما من المنن وهو المغيظ المحنق لو كنت قابل فدية
فلتبغ بالعرف ما بغي او فاعتق فالنضر اقرب من اسرت قرابة
واحقهم ان كان عتق يعتق ظلت سيوف بني ابيه تنوشه لله ارحام هناك
صبرا يقاد الى المنية متعبا رسيف المقيد وهو عان موثق قال ابن هشام
قيل والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو
بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه هذا آخر كلام ابن هشام وتخنق بضم الفاء وكسرها
معناه يضطرب والضنء بكسر الضاد المعجمة معناه الذي يضن به اي يبخل به لعظم
قدره وتقول أعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما اي عرق في الكرم وعلى
البناء للفاعل على معنى انه ورسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مشي المقيد
قاله الجوهري ومعنى قولها من صبح اي صبح ليلة خامسة لانها كانت بمكة وبينها
وبين الاثيل الذي بالصفراء وهو مكان قبر اخيها هذه المسافة ووجه الدلالة ان
قوله صلى الله عليه وسلم لو بلغني لمننت عليه يدل على ان الحكم مفوض الى رايه ولو كان

ما مورا بسئله لعلمه سمع شعرها او لم يسمعه والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر
وذكر ان التي انشدت هي بنت النضر وكذلك ذكره الامام والآمدي وابناهما
وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام انها اخته لابيه وصرحوا ايضا بانها
انشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام الدليل
الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال يا ايها الناس ان الله كتب
عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فهذا
يدل ايضا على ان الامر فيه كان مفوضا الى اختياره وسيأتي وجه هذين
الدليلين لقوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلاة وقوله صلى الله عليه وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
وكقوله الا الاذخر في حديث العباس المشهور وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان الله حرم مكة يوم خلق السماوات والارض لا تختلى خلاها ولا يعضد
شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر واجاب المصنف رحمه الله
بان هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال
ان يكون ثابتا بنصوص يحتملها للاستثناء اي مجوزا له على وفق ارادة بعض الناس كان
اوجبه اليه بان يقتل الاسارى الا ان يسأله سائل في احدهم والجواب
عن الجواب ان يقال اما قصة النضر فقد يكون عليه الصلوة والسلام مخيرا بانه
وفي غيره من الاسارى والتخيير ليس بممتنع انما قابل هذا التخيير ثابت في حق
كل امام واما قوله للاقرع ابن حابس لو قلت نعم لوجبت فدلوله الوجوب على
تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه عليه الصلوة والسلام لا يقول نعم
الا اذا كان الحكم كذلك ولكن من اين لنا ان يكون الحكم كذلك فقد يكون ممتنعا
وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لان القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط
الذي فيها واما قوله لولا ان اشق على امتي فيحتمل ان يكون الباري تعالى امره بامرهم
عند عدم المشقة فلما وجد المشقة لم يامرهم واما قوله الا الاذخر فيحتمل ان يكون
بوحي سريع او الخلق العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان وجواب

الثاني

الثاني كما هو ولما ثبتا لقدح في دلالة القاطعين لزم منه صحة التوقف لاجل ذلك
كما هو المختار. **الكتاب السادس** في التعادل والتراجيح
وفيه ابواب **الباب الاول** في تعادل الامارتين في نفس الامر منعه الكرخي
وجوزه قوم وجنح اليه فالتخيير عند القاضي وابي علي وابنه والتساقط عند
بعض الفقهاء فلو حكم القاضي باحداهما مرة لم يحكم بالاخرى اخرى لقوله عليه الصلاة
والسلام لابي بكرة لا تقضين في شيء واحد حكمين مختلفين **اقول** لما فرغ المصنف من
تقرير الادلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح وذلك
لانها اذا تعارضت فاما ان لا يكون لبعضها مزية على البعض الاخر فهو التعادل وان
كان فهو الترجيح ثم انه جعل الكتاب مشتملا على اربعة ابواب الاول منها في
التعادل والثلاثة الباقية في الترجيح وذلك لان الكلام في التراجيح ان لم يختص بدليل معين
فهو البحث عن الاحكام الكلية كما سياتي وان اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه
اما كتاب او اجماع او خبر او قياس فالكتاب والاجماع لا يعرض فيهما الترجيح اما
الكتاب فلانه لا ترجيح لاحد الايتين على الاخرى عند تعارضهما الا بان يكون
احداهما مختصة للاخرى او ناسخة لها وقد سبق الكلام فيها فلا حاجة الى اعادته
مع انه قد اشار اليه في الحكم الرابع من الاحكام الكلية للتراجيح واما الاجماع
فلانه لا تعارض فيه مع انه كما تقدم في موضعه فلخص ان الترجيح انما يكون لاحد
الخبرين على الاخر ولاحد القياسين على الاخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح
في ثلاثة ابواب اذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع
لما ستعرفه وكذلك بين القطعي والظني لكون القطعي متقدما واما
التعادل من الامارتين اي بين الدليلين الظنيين فاتفقوا على جوازه بالنسبة
الى المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر منعه الكرخي وكذلك الامام احمد
كما نقله ابن الحاجب لانها لو تعادلتا فلو عمل المجتهد بكل واحدة منهما لزم اجتماع
المتنافيين وان لم يعمل باحداهما لزم ان يكون مخيرا بينهما عبثا وهو على الله سبحانه
وتعالى محال وان عمل باحداهما نظرا ان عينها له كان تحكما وقولا في الدين بالتشهي
وان خيرناه كان ترجيحا لاحد المتساويين على الآخر وقد ثبت بطلانه ايضا وذهب

الى جواز التعادل كما حكاه عنهم الامام وكذلك الامدي وابن الحاجب واختاره لانه
لا مانع ان يخبر احدا العدلين عن وجود شيء والاخر عن عدمه واجابوا عن دليل المانعين
بانا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعها وذلك
بان يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ فيقف المجتهد او يخير سلمنا لكن لا نسلم امتناع
ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما والقول بلزوم العبث مبني على قاعدة التحسين والتقبيح
واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان
كان الامارتان على حكم واحد متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير والدليل
على الوقوع ان من دخل الكعبة فله ان يصلي ما شاء من الجدران وكذلك من ملك مائتين
من الابل فله ان يخرج اربع حقاق وخمس بنات لبون وان كانا على حكمين متنافيين
لفعل واحد كأن يأمر احدهما بحظر شيء فهو جائز عقلا وممتنع شرعا هذا معنى ما قاله
وكلامه في الاستدلال لا يدل عليه فافهمه وحينئذ اي واذا لجوز نا التعادل
الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي
وابو علي الحسابي وابنه ابو هاشم الى ان المجتهد مخير بينهما وجزم به الامام والمصنف في الكلام
على تعارض النصين كما سيأتي وقال بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع المجتهد الى العمل
بالبراءة الاصلية ثم اذا قلنا بالتخيير فوقع هذا التعادل للمجتهد فان كان في امر
يتعلق به عمل بما شاء وان تعلق بغيره فان كان في استفتاء خير المستفتي وان كان
في حكم فكالخيرين الحكمين لم يجب عليه الحكم باحدى الامارتين على التعيين لانه منصوب
لفصل الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لان كل واحد منهما يختار
ما هو اوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم
بالامارة الاخرى لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا نقض في شيء احد بحكمين
مختلفين قال مسئلة اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه
ويحتمل ان يكونا اجتهادين او مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتأخر منهما مذهبه
والا حكي القولان واقوال الشافعي كذلك وهي دليل على علو شانه في العلم والدين اول
هذه المسئلة في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد ولا شك ان تعارضهما
بالنسبة الى المقلدين له كتعارض الامارتين بالنسبة الى المجتهد فلذلك ذكرها في بابه

وحاصله

وحاصله انه اذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان فلا يخلو احدهما
ان يكون ذلك في موضع واحد بان يقول مثلا هذه المسئلة فيها قولان فيستحيل ان يكون
المراد انها له في ذلك الوقت لاستحالة النقيضين وحينئذ فنظر فيه فان ذكر عقب
ذلك ما يدل على قوة احدهما مثل ان يقول هذا اشبه او ترجح عليه فيكون ذلك
مذهبه وان لم يذكر شيئا من ذلك فانه يدل على توقفه في المسئلة لفقد ان الرجحان
عنده وحينئذ فقوله ان فيها قولين يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على سبيل التحوز
اي في المسئلة احتمال قولين لوجود دليلين متساويين ويحتمل ان يريد فيها مذهبين
لمجتهدين وانما نص عليهما ليلا يتوهم ممن اراد من المجتهدين الذهاب الى احدهما
انه خارق للاجماع هذا هو حاصل كلام المصنف واما جعل بعض الشارحين التوقف
احتمالا آخر فسهو الاحتمالين لا حيرين فليس موافقا لما قاله الامام وغيره
ولا مطابقا لعبارة الكتاب ولا صحيحا من جهة المعنى لان معنى توقفه بين الشيئين
هو ان يكون كل منهما محتملا عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا التوقف على كونهما احتمالين
نعم ان اراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره او امكان صدورهما عنه اي عن ذلك
الغير مع انه لا يرى ذلك فهو قريب ونقل في المحصول عن بعضهم ان اطلاق القولين
يقتضي التخيير ثم ضعفه الحال الثاني ان يكون نقل عن المجتهد القولين في مجلسين
بان ينص مثلا في كتاب على اباحة شيء وينص في آخر على تحريمه فان علم المتأخر منهما
فهو مذهبه ويكون الاول منسوخا والا حكي عنه القولان من غير ان يحكم على احدهما
بالرجوع قوله واقوال الشافعي كذلك هو اشارة الى الحالين المتقدمين اي
وقع منه التنصيص عليهما في موضع واحد وفي موضعين قال في المحصول لكن وقوع
ذلك منه في موضع واحد من غير ترجيح البتة محصور في سبع عشرة مسئلة على ما
نقله الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد قوله وهو دليل اي وقوع
القولين من الشافعي على الوجهين المتقدمين دليل على علو شانه في العلم والدين
فاما الحال الاول وهي وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالته على علو شانه
في العلم ان من كان اغوص نظرا وانعم وقوفا على شرائط الادلة كان اشكا
الموجبة للتوقف عنده اكثر واما في الدين فلانه لما لم يظهر له وجه الرجحان

لان

صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف لعدم العلم وقد نقل الاعتراف
مثل ذلك عن عمر رضي الله عنه ايضا وعده المسلمون من مناقبه **واما النوع**
الثاني وهو تنصيصه على القولين في موضعين نوجه دلالته على علو شانه في العلم
انه عرف به انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث واما في الدين فلانه يدل
على انه متى لاح له في الدين شيء اظهره وانه لم يكن متعصبا لترجيح مذهبه **فرع**
قال في المحصول اذا لم نعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين
وعرفنا قوله في نظير تلك المسئلة فان كان بين المسئلتين فرق جاز ان يذهب اليه
ذاهب لم نحكم بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق
وان لم يكن بينهما فرق فالظاهر ان يكون قوله في احدى المسئلتين قولا له في الاخرى
وهذه المسئلة هي المعروفة بان لازم المذهب هل هو مذهب ام لا والله اعلم

الباب الثاني في الاحكام الكلية للتراجيح

الترجيح تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها كما رجح الصحابة خبر عائشة
رضي الله عنها على قوله انما الماء من الماء **مسئلة** لا ترجيح في القطعيات اذ لا
تعارض بينها والا ارتفع النقيضان او اجتمعا **واعلم** ان عقد المصنف هذا الباب
للاحكام الكلية للتراجيح وهي الامور العامة لانواعها بحيث لا تخص فردا
من افراد الادلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمشروعيته
وعلى اربع مسائل **اذا علمت** ذلك فنقول الترجيح في اللغة هو التمييل والتغليب
من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وانما خص الترجيح
بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لا يجري بين القطعيات
ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه **وقوله** ليعمل بها احتراز عن تقوية احدى
الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها بل ليبان ان احداهما افصح من الاخرى فانه
ليس من الترجيح المصطلح عليه وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضتها وذكر الآمدي نحوه ايضا وفيه نظر فان هذا هو المرجح او الترجح
لا الترجيح فان الترجيح من افعال الشخص بخلاف الاقتران ثم استدل المصنف على
اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا

خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وهو قولها اذا التقى الختانان فقد
وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر ابي هريرة
وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه
وخصوصا عائشة اعلم بفعله من الرجال الاجانب وذهب قوم كما قاله في المحصول
الى امكان الترجيح في الادلة قياسا على البينات وقالوا عند التعارض يلزم التخيير او
الوقف **قوله** مسئلة لا ترجيح في القطعيات يعني ان الترجيح يختص بالدلائل الظنية
ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية او نقلية لان الترجيح يختص بالدلائل الظنية
متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لانه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما وذلك لا يجوز ان يعمل باحدهما دون الاخر فانه تحكم فتعين
اما اثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين او رفع مقتضاهما وهو رفع للنقيضين
وكلاهما محال وهذا ضعيف فلقائل ان يقول نعمل باحدهما ولكن المرجح وهو المدعي
ولم يستدل الامام به بل استدل بان الترجيح تقوية فلا تاتي في القطعيات لانها
تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى ايضا ممنوعة ولو استدلوا بانه
يلزم منه اجتماع النقيضين ويقتصرون عليه لكان اظهر واعلم ان اكثر هذه المسئلة
وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر لما ستعرفه في تعارض النصين وسكت
المصنف هناعن التعارض بين الظني والقطعي وهو ممتنع لكون القطعي منسوخا
دائما **قال** مسئلة اذا تعارض نصان في العمل بهما من وجه اولى بان ينبعض الحكم فيثبت
او يتعدد فيثبت بعضها او يتم فيوزع كقوله عليه الصلاة والسلام الا اخبركم بخير
الشهود فقبل نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يسئشهد فيحمل الاول على حق الله تعالى
والثاني على حق العباد **اقول** وجه مناسبة هذا الكلام للكلام على الترجيح من حيث كونها
معقودين لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه اولا اذا اعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا
كلا منهما على الاخر من ذلك الوجه الذي اعملناه وحاصل المسئلة انه اذا تعارض دليلان
فانا نرجح احدهما على الاخر اذا لم نكن لنعمل كل واحد منهما فان امكن ولو من وجه دون وجه
فلا نصير الى الترجيح لان اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما بالكلية لان الاصل في
الدليل هو الاعمال لا الاهمال ثم ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون

على ثلاثة انواع احدها ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين اى يكون قابلا للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض وعبر الامام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبرزى فى التنقيح بقسمة الملك وذلك كما اذا كان فى يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما انها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين لان يد كل واحد منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له وثبوت الملك قابل للتبعيض فيتبعض ويحكم لكل واحد بعض الملك حكما بين الدليلين من وجه وكذلك اذا تعارضت البينتان فيه على قول القسمة بخلاف ما اذا تعارضتا فى نحو القتل والقذف فانه لا يتبعض النوع الثانى ان تتعدد محكم كل واحد من الدليلين اى يحتمل احكاما فتثبت لكل واحد بعض تلك الاحكام ولم يمثل له الامام ايضا ومثاله بعضهم بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلاة بحضار المسجد الا فى المسجد فانه معارض لتقرير عليه الصلوة والسلام الصلاة فى غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فان الخبر يحتمل نفى الصحة ونفى الكمال وكذلك التقرير ايضا يحتمل ذلك فيحمل الخبر على نفى الكمال ويحمل الدليلان فى التقرير على الصحة الثالث ان يكون كل واحد منهما يعنى من الدليلين عاما اى مثبتا حكم فى الموارد المتعددة فوزع عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله لم يخبر الشهود الى اخره والذى كله اشار المصنف بقوله بان يتبعض الى اخره وهو متعلق بقوله فالعمل من تعلم دليل و ال

مسئلة اذا تعارض نصان وتساويا فى القوة والعموم وعلم المتاخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح وان كان احدها قطعيا عمل به وان تخصص من وجه كطلب الترجيح اول هذه المسئلة عقدها المصنف ليبان محل ترجيح احد النصين المتعارضين على الاخر وحاصلها ان لنصين المتعارضين على قسمين احدهما ان يكونا متساويين فى القوة والعموم والثانى ان لا يكونا كذلك والمراد بتساويهما فى القوة ان يكونا معلومين او مظنونين وتساويهما فى العموم ان يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الاخر واما قول كثير من الشارحين ان التساوى فى القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض فى القطعيات فباطل لان المراد من التعارض هنا ما هو اعم من النسخ وهذا قسموه اليه وقد صرح فى المحصول بذلك فى مواضع من المسئلة

اعنى بدخول المقطوع فى هذه الاقسام وقد صرح ايضا بان التعارض والترجيح واقع فى القطعيات على وجه خاص يأتى ذكره فدل على ان اطلاق المنع مردود فاما القسم الاول وهو ان يكونا متساويين فى القوة والعموم فهذه ثلاثة احوال احدها ان يعلم ان احدهما متاخر الورود عن الاخر وتعلم اعيانهما فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين او مظنونين وسواء كانا من الكتاب او السنة او احدهما من الكتاب والاخر من السنة الا ان من يقول ان الكتاب لا يكون ناسخا للسنة او بالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم كما سيأتى فى المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا للنسخ فان لم يكن اى كصفات الله تعالى كما قاله التفتازانى فانها ليست فكان ويجب الرجوع الى الدليل الاخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين فى القوة والعموم سواء كانا قطعيين او ظنيين ولعل المصنف انما لم يذكر ذلك لوضوحه الثانى ان يجهل المتاخر منهما فلم نعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فمتساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا فبالتخيير المجتهد هكذا صرح به فى المحصول واليه اشار المصنف بقوله فان جهل فالتساقط او الترجيح يعنى فالتساقط طريق او الترجيح ان كانا مظنونين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما فى المحصول فقالوا ان كانا معلومين وامكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعين تعذر الجمع لم يبق الا التخيير قالوا ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر بقوة الا بمستند لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا ان يرجح ايضا بما يرجع الى الحكم كأن يكون احدهما اللحظر مثلا لانه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا شرع يتكلم فى القسم الثانى وهو ان لا يتساويا فى القوة والعموم فحينئذ إما ان لا يتساويا فى القوة بان يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا واما ان لا يتساويا فى القوة والعموم بان يكون احدهما اخص من الاخر مطلقا او اخص منه من وجه دون وجه فلخص ان فى هذا القسم اضا ثلاثة احوال والاعم مطلقا هو الذى يوجد مع كل افراد الاخر دونه كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع لزومه

كالزوجية مع العشرة ومقابله هو الاخص مطلقا واما الاخص من وجه
والاعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الاخر في صورة
في صورة كالحيوان والابيض الحال الاول ان يكون احدهما قطعيا والاخر
ظنيا فحينئذ يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين او خاصين او كان احدهما
المقطوع به خاصا والمظنون عاما فان كان بالعكس قدم الظني كما سيأتي في
القسم الذي بعده الحال الثاني ان يكون احدهما اخص من الآخر مطلقا فحينئذ
يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين او خاصين الخاص على العام ويعمل به جمعا
بين الدليلين سواء علم تاخره عن العام ام لا على خلاف فيه مذكور في موضعه ولا
فرق في ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا والعام مقطوعا به ام لا كما قاله في المحصول
لان تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصور لا يؤخذ من كلام
المصنف في هذه المسئلة لان كلامه هذا وان اقتضى ادخالها فكلامه في القسم
الذي قبله يقضي اخراجها لكنها يؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف انما اهمل
لذلك نعم ان علمنا بالعام المقطوع به تأخر الخاص بعد ذلك فلا ناخذ به اذا كان
مظنونا لان الاخذ به في هذه الحالة نسخ لا تخصيص كما سبق غير مرة ونسخ المقطوع
بالمظنون غير جائز الحال الثالث ان يكون العموم والخصوص منهما من وجه دون وجه
فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة اخرى لعمل الراجح لان الخصوص بعضي الرجحان
كما تقدم وقد ذكرتها هنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الآخر فيكون
لكل منهما رجحان على الآخر ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فان تهيئه عليه الصلوة والسلام عن الصلوة في الاوقات
المكروهة عموما وخصوصا من وجه لان الخبر الاول عام في الاوقات خاص بعض الصلوات
وهي الفضائية والثاني عام في الصلوة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهة فصار
الى الترجيح كما قلنا ولا فرق في ذلك بين ان يكونا قطعيين او ظنيين لكن في الظنيين
يمكن الترجيح بقوة الاسناد وبالحكم لكون احدهما للحظر مثلا على ما سيأتي واما
في القطعيين فالمتعين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما تقدم عليه في المحصول
بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا لان الحكم بذلك يعني بالتقديم لهذا الوجه طريقه

عليه الثالث انه لو شرط لم يمكن الا بذكره ونحو حفظه واجتنابه لما تعذر واحتاج اجراءه
الكفر على الكافر المحاربة حفظه اقول للثاني المسئلة السابعة ان شرط
المسوق والمسوق منه شرع الان في بيان الصدق الحقيقي من المجازي وحاصله ان المشتق اذا اطلق
باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت وهو مجاز اتفاقا كما صرح به المصنف اما اذا اطلق
وان كان باعتبار الحال اي كان المعنى موجودا حال الاطلاق وهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضي
ففيه مذاهب احدها انه مجاز مطلقا سواء امكن بقاؤه كالضرب وعدم او لم يمكن كالعلم
وقد توهم من اراد الاحاطة والتحقيق في الكلام وشبهه ان ثمة مقاما لا اخرجه وكما سياتي والثاني
انه حقيقة مطلقا وهو منقول عن سنا والي باسم وكذا ابو علي كما قال في الحاصل والثالث التفصيل
بين الممكن وغيره ويوقف الامدي في هذه المذاهب كلها وقد صحح ساتي منها وقد للمدني الحاجب وصحح المصنف
الاول وقال في المحصول انه الاقرب فان قيل قد تقدم في المسئلة السابقة ان الماضي لا يشترط
صدق الاصل فلا معنى لما نقل عنها لانها اذا لم تشترط الصدق فالاستمرار بطريق اولى واجيب
بانه يوهم اشتراط وجود الاصل عند بنائه وجوابه انهم لم يخالفوا هناك الا في صفات الله تعالى
خاصة واما ما عداها كالضارب والمتكلم وهو الذي تكلم به الان فانهم لم يخالفوا فيه كما تقدم البسه
عليه ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبايع اذا مات المشتري قبل وفاء الثمن
من قوله عليه الصلاة والسلام ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه حقيقة
حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لانه راجع تحته وان قلنا انه مجاز فلا وعن الجلد على المشتهر
وهاهنا امور لا بد من معرفتها احدها ان الفعل من جملة المسبقات مع ان اطلاق الماضي
منه باعتبار ما مضى حقيقة بالاتفاق وقد دخل في كلام المصنف حتى قال بشرط كونه حقيقة اي كون
المشتق واما المفاتيح مبني على الخلاف المشهور من كونه مشتركا او لا فان جعلناه مشتركا او حقيقة
في المستقبل فيستثنى ايضا الثاني ان المعتبر بالدوام انما هو ما يصح عليه البقاء وحينئذ فصح المشتقات
من الاعراض السيالة كالمتكلم ونحوه فالصواب ان يقول بشرط المشتق وجود اصله حال الاطلاق
للمالك ان الامام في المحصول والمنخ قد ردا على المصنف في اخر المسئلة بانه لا يصح ان يقال
للنائم انه نائم اعتبارا بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو
يعني ان ذلك محل اتفاق وصرح به الامدي في الاحكام في اخر المسئلة وقال المحقق تبعه
القيام قاعدا والقاعد قائما للقعود والقيام السابق لاجماع اللسان المسلمين واهل اللسان
واذا تقرر هذا سقط ما اورد من كلام المصنف وضابطه كما قاله التبريزي في مختصر
المحصول المسمى بالتنقيح ان يطرأ على المحل صفة وجودية تنافي المعنى الاول او الايقاد كالسواد ونحوه

خلاف القتل والزنا ٥ الرابع ان ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشوق محكوما به
كهولك زيد مشرك او ان وسارق فاما اذا كان متعلق الحكم هو لك السارق يقطع يده فانه
حصفه مطلقا قال القرافي اذا لو كان مجازا لكان قوله تعالى الزانية والزاني
والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار ما من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه
مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند انزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص
اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بالفرق اذ قوله لانه اي الدليل على انه ليس بحصفه انه يصدق
نفي المشوق عند زوال المشوق منه فمثال المثال زيد ليس بضارب واذا صدق ذلك فلا يصدق
اثباته وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين فان اطلق عليه كان مجازا المانع من
الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال ن واذا صدق ذلك فلا يصدق اثباته وهو
زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين فان اطلق عليه كان مجازا المانع من هذا اصدق
ليس بضارب لانه جزوه ومتى صدق الكل صدق الجزو ن اعترض الخصم فقال هو لنا
ضارب وهو لنا ليس بضارب نقضان مطلقا ان اتحد وقت الحكم فيهما فلا نسلم
نقضان لجواز ان يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر في علم المنطوق والجواب
انهما موضوعان بحال النظم واعني عن هذا المقيد بهم اهل العرف له اذ لولم يكن لذلك لما
جاز استعمال الكل واحد منهما في ضده الآخر ورفعه لكن اهل العرف يستعملون ذلك
فكونان متناقضين كما قلنا هو اجاصل كلام المصنف ومنه نظر من وجوه احدها ان هذا
الدليل ينقلب على المستدل بانه انه يصدق هو لنا زيد ضارب في الماضي فصدق هو لنا
انه ضارب كان صدق المثبت يستلزم صدق جزايه واذا صدق انه ضارب فلا يصدق
ليس بضارب والا اجتمع النقيضان وكذلك انصا نغل بالنسبة الى المستقبل فيقول
زيد ضارب غدا الى آخره ٥ الثاني اذا كانت العصمان موضوعين بالحال على ما قاله ورضينا
ايضا العصمة السالبة صادقة فتكون الموجبة بالحال المقيدة بالحال هي الكاذبة
فلا يصدق هو لنا ضارب في الحال واكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق الذي
هو هو لنا ضارب وهو معنى الوجه الثالث ـــ لا يخلوا اما ان يكون المشوق المسارع
في صحة اطلاقه بعد زوال المشوق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب في الحال او المراد الوجه
في مجرد الاطلاق العاري عن القيد فان كان الوجه الثاني فظاهر ان الدليل المذكور واضح
لكون العصمة مطلقة واعتراض الخصم باق على حاله واما استعمالها في الكاذب
فنحن نعلم ضرورة ان ذلك عند توافق المخاطبين على ارادة زمان معين واذا كان الوجه في القيد

بالحال وهو

اذا كان بمعنى الاستقبال فان ما تعلم في الماضي اي بعدمه وفي المستقبل مع انه مجاز اتفاقا ز
ولجاز في التخصيص عن جوابنا بانه توجد كثير المجاز وهو خلاف الاصل ٢ الثالث لو شرط
بقاء المسمى به الى حالة الاطلاق لم يكن المسمون الا لفاظ كالمتكلم والمخبر والمحدث جميعه
البته لان الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف في وقت واحد
لانها اعراض سيالة لا يوجد منها حرف الا بعد انقضاء الآخر والجواب انما تتعذر
اجتماع اجزاء الكلام وسيمعه لا ينافي الاطلاق الحقيقي بمقارنته لآخر جزء او لصدق وجود
المسمى به مع تقارنه لشيء منه فمن قال قام زيد مثلا انما يصدق عليه متكلما حقيقة
عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها ٣ الرابع ان لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة
خلوه عن مفهوم الايمان والاصل ٢ الاطلاق الحقيقي بيانه ان الواحد منا اذا نام يصدق
عليه انه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان في تلك الحالة لانه اما جهل او عبارة عن التصديق او
هو مذهب الاشعري او عن العمل او هو مذهب المعتزلة وكل منها ليس بحاصل في حال نومه
واجيب ان هذا الاطلاق مجاز لانه لو كان اطلاقا للمؤمن على النبي باعتبار الايمان السابق حصه
لكان اطلاقا للخاص على الكثير الصحابة حصه باعتبار الكثير السابق وهو باطل اتفاقا فيبطل الاول
واجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بان الحقيقة قد تهجر لمعارض شرعي ولا يلزم من
امتناع اطلاق اسم الزنا لكونه مخلا باستعظامهم امتناع عليه وهو المؤمن وفي الجواب بطر
لان القاعدة ان امتناع السبب متى دار امتناع المسبب وجود المانع كان اسناد عدم
عدم المسبب اولى لانا لو اسندناه الى وجود المانع لكان المسبب قد وجد وتخلف اثره
والاصل عدمه وعلى هذه القاعدة لا يصح جواب المصنف بدعوى ان امتناع اطلاق
الكافر لعدم المسبب وهو وجود المسمون به حالة الاطلاق والحق يدعى ان امتناعه
لوجود المانع فكان الاول اولى وهذه القاعدة سمع في كثير المباحث قال

الثالثة اسم الفاعل لا يستوفي شيء والفعل لغير للاستقرار فالله تعالى متكلم مدلول
مخلقه وجسم كما انه الخالق والخالق هو الخلوق فلنا الخالق هو الباري قالوا ان قدم العالم
والا لاحتاج الى خالق اخر وتسلسل فلنا هو بسببه فلم يحتج الى الباري اجاب قول

لا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل اي المصدر المسمون به قائم بغير ذلك الشيء بل
يجب عصيان اللغة بعد اطلاق ذلك المسمى على الذي قام به لانا اسقرينا اللغة فوجدنا
الامر كذلك وخالف المعتزلة في المسئلتين فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه انه
متكلم والكلام المسمون به لا يقوم به لان الكلام النفساني باطل والكلام الحروف والاصوات

وهي

وهي مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لكانت ذاته محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام
٢ اللوح المحفوظ او في عين من الاجسام كخلقه اياه في الشجر حين كلم موسى ٣ ذلك الجسم
لا يسمى متكلما وان قام به الكلام وذكر الاصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه
المسئلة مع اسنادهم لتلك المعتزلة على مذهبهم بان الخالق يطلق على الله تعالى وهو متفق من الخالق
والخالق هو المخلوق لقوله تعالى هل من خالق غير الله والمخلوق ليس قائما بذاته والجواب انه انما
اطلق المسلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم ز
واسند الكل ما لخالق باطل لان الخالق ليس هو المخلوق بل هو تاثير الله تعالى ٢ المخلوق والباقي
قائم بذات الله تعالى واما الاطلاق الواقع في الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما
سياتي ٣ قول المصنف والتعلق كالخالق للمخلوق قوله قالوا ان قدم العالم الى المعتزلة
لا يجاب ان يكون الخالق هو الباري لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل
وكلاهما محال بيان الاول لان المؤثر يجب احد امرين اما ان يكون موجبا بالذات او مختارا
فان كان موجبا بالذات وجب من قدمه قدم اثره والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
وان كان مختارا استحال تخلف الاثر عنه وهو العالم فلزم من وجود ما في الازل وجود العالم الثاني ان العالم هو ما سوى الله تعالى والباري غير الله تعالى فلو كان قديما كان
العالم قديما الثالث ان الباري نسبه والنسبة متوقفة على المتسبين وهما الخالق والمخلوق
فلو كانت قديمة مع انها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى واما بيان الباري وهو التسلسل
فلان الباري اذا كان حادثا فهو محتاج الى خالق اخر اي الى باري اخر لان كل حادث لا بد له
من مؤثر موثر هو المدعو بالكلام الى ذلك الباري فالتسلسل وهذه الشبهة لا جواب عنها في المحصول ولا في
الحاصل وقد اجاب المصنف بان الباري نسبه فلم يحتج لباري اخر وهو مردود من وجهين احدهما
ان النسب والاضافات كالنفي والاخص لعدم عدميته لا وجود لها في الخارج وانما امور
اعتبارية اي يعتبرها العقل فلا تحتاج الى موثر الثاني ان النسبة متوقفة على المتسبين فما
فاذا حصلا حصلت ولا تحتاج الى موثر اخر وهذا الجواب فاسد لانا نعلم بحدوث الباري والجواب
الاول يمنع للحدوث والقدم معللا انهما من صفات الموجود وقد رصناه معدوما والجواب
٢ الصحيح عن الوجهين احدهما ان الممتنع انما هو تقدم النسبة على محلها واما تقدمها مع محلها
عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه الا ترى ان تقدم الباري على العالم نسبة بينه وبين
العالم ويستحيل العقل توقف وجودها على وجود المتسبين الثاني ان المحال من التسلسل انما هو
التسلسل في المؤثرات والعلل واما التسلسل في الآثار فلا نسلم انه ممتنع وهذا التسلسل انما

هو في الاثار قال الاصفهاني في شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزمه منه تجويز حوادث لا اول
لها وهو باطل على رأينا وهذه المسئلة لا ذكر لها في المختصر قال
الفصل الرابع في الترادف وهو تواليك الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد كالانسان
والبشر والقاعد يتوي الاول والثاني لا يفيده قوله الترادف ماخوذ من
الرديف وهو كوب ناس على دابة واحدة وفي الاصطلاح ما قاله المصنف وقوله توالي الالفاظ
جنس دخل فيه الترادف وعمر وتوالي الالفاظ هو تابعها لان اللفظ الثاني تبع الاول
في مدلوله وانما عدل عن ذلك ولم يعبر بالالفاظ المتوالية لانه شرع في وحد المعنى وهو الترادف
لا في حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الملم لكن الترادف ويكون توالي لفظين فقط والضافا للفظ
جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل وهو صحيح في الحدود فالصواب ان يقول توالي الفاظ
فصاعدا وقوله المفرد احترز به عن شيئين احدهما ان يكون المعنى مركبا والمعنى مفردا
كالاسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما مترادفان على الاصح لان الحد يدل على
الجزء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن البتة ان يكون
الكلام كلاهما نحو الليث والاسد فقولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين
وان دلا على مسمى واحد وهو الانسان لان دلالة احدهما بوساطة الذاتي والاخر بوساطة
الخاصة لكن التعبير بالمفرد اخرج به عن الحد وشبهه فانه مركب يخرج به
بعض المترادفات كقولنا خمسة لفظ وكذا خمسة مع عشرة الخمسة على ما سياتي
في الاسماء وقوله الدالة على مسمى واحد اخرج به عن المتباينة كالانسان والفرس
وقوله باعتبار واحد قال في المحصول اخرج به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد
لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف
باعتبار الشكل سواء كان كالا ام قاطعا والصارم باعتبار سمة القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة
كالناطق والفصيح وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاسماء تدل على مسمى واحد باعتبار معنيين
مجتمعين في ذات واحدة وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ مباينة
والمتباين هو الذي تغاير لفظه ومعناه ويمكن ان يقال اخرج به عن الالفاظ
المفرد الدالة على معنى واحد لكن احدهما بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز كالاسد
والسماح وهذا الحد ينطبق على تكرار اللفظ كقولنا قام قام وقد زنه وليس ذلك من الترادف
بل من التاكيد اللفظي كما سياتي ولا بد ان يقول توالي الالفاظ المفردة المتعاقبة فقوله
كالاسد والسبع مثال للمترادف من جهة اللغة فان كلا منهما يطلق على الواحد
رجلا كان او امراة كما قال الجوهري وكذلك السبع يطلق ايضا على الواحد قال تعالى

ما هذا بشرا وقد يكون المترادف بحسب الشرع كالفرض والواجب او بحسب العرف كالاسد
والسبع او بحسب لغتين كالبر والقمح وخذاي بالفارسية هو له والمالك يتوي الاول لما كان
المالك والتابع مهما شئه المترادف حتى ذهب بعضهم الى ان التابع منه اي من المترادف شرع في الفرق
بما قاله في المحصول وحاصل ما قاله في الفرق بين المترادف والموكدات المترادف بعد ان فائدة واحدة
من غير تفاوت اصلا واما الموكد فانه لا يفيد عن فائدة الموكد بل فوته والاولى للمصنف ان يقول
والثالث يقويه الاول او قوله والموكد يقوي الاول قال واما الفرق بين المترادف والتابع فقولنا
سطان لبطان وحسن بسن وخراب بناب وجعان نيمان وشبه ذلك فهو ان التابع
وحده لا يفيد شيئا البته فان يعدم المتبوع عليه افاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد
وحده كالانسان ومعنى كلام المصنف ان التابع لا فائدة له اصلا وبه صرح الامدي في الاحكام
ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته وقد عرفت ما قلناه ان التاكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية
ولكن يعرف ان من وجه ان التابع شرطه ان يكون على زنة الاصل كشيطان لبطان بخلاف
التاكيد قال ـــــ واحكامه في مسائل الاولى في شبه المترادفان اما من واضعين
والثنا او واحد لكن الوسائل والتوسع في محال البديع الثاني شبه انه خلاف الاصل لانه تعريف
المعرف وصحح الى حقه الاول الثالث انه اللفظ يقوم مدلوله مقام لغة اذا اريد به
المعنى دون اللفظ الرابعة الولد يقويه مدلولا ما ذكر لبطان فاما ان يوكد نفسه
مسلولة عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلاثا او نعته للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل
واجمعين ولحوقه او بجملة كان وجوابه ضروري ووقوعه في اللغات معلوم اقول
حصر المصنف احكام المترادف في اربع مسائل الاولى في سبب وقوعه وهو امران احدهما ان يكون
من واضعين قال ـــــ الامام وشبهه ان يكون هو السبب الاخرى وذلك بان يضع فيه لفظ
العجم مثلا الاحمد المعروف وفيه اخرى لفظ البر له ايضا وشهر الوضعان وخفي الواضعان او
يعلمان ولكن ملتبس وضع احدهما موضع الاخر وهذا السبب يصح اذا اردنا علمنا الواضعين
باعيانهما لا يكون اللفظ مترادفا بل تنسب كل لغة الى قوم وينتظر بمان هذا الثاني
اذا طلنا اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف الثاني ان يكون من واضع
واحد اما لكثرة الوسائل الى الاخبار عن النفس فانه ربما نسي احد اللفظين او تعذرت الفائدة او
الورود صقع الاخر وسيله للمقصود واما للتوسع في محال البديع والبديع هو اسم لمحاسن الكلام والسجع
والمجانسة والغلبة والواضع له بازاء هذه المعاني هو ابن المعتز قال ابن الاصبع في تحريره
التحبير قال السكاكي في السجع يكون في النثر كالقافية في الشعر هو لك ما بعد ما فات وما القرب

ماهموات فلو عبر بعصى ونحوه لحصل هذا المعنى والجانسه كقولك اشتريت البر والحنطه
ـ البر فلو عبرت بالعجم لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى وربك فكبر فلو عبر بالله ونحوه لفات
هذا المعنى المسئله الثامنه الترادف على خلاف الاصل اى خلاف الراجح حتى اذا تردد
لفظ بين كونه مترادفا وكونه غير مترادف حمله على غير الترادف اولى وانما كان خلاف الاصل لانه
تعريف للاسبق بعد بغته ولانه مجوج الى ارتكاب مشقه وهى حفظ الكلام احتمال ان يكون
الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غير فعند الخاطب لا يعلم كل واحد منهما
مراد الاخر وهذان الدليلان انما يفيدان الوضع مرة واحده وهو السبب الاول فى اقسام
والاصل المدعى لاجرم ان الامام فى المحصول والمنتخب لحرزه بكونه على خلاف الاصل
بل نقله عن بعضهم وقال فى المنتخب وقيل وقال فى المحصول ومن الناس من قال الاصل
ايضا واضافوا عرفيه الى العرف يستدلون به على استحالة الشئ وقد صرح به صاحب الحاصل
وحاصل الحاجب ايضا للقائل باستحالته واشار اليه الامدى ايضا وامر سهل هو
وان الحاجب لهذه المسئله الثالثه هنا تحت اقامة دليل واحد من المرادين
مقام الاخر وفيه ثلاث مذاهب اصحها عند الحاجب الوجوب لان المقصود من
المركب انما هو المفهوم من اللفظ فاذا صح المعنى مع احد اللفظين وحده بالضرورة ان صح
مع اللفظ الاخر لان معناهما واحد والثانى اتحد مطلقا واختاره فى الحاصل والتحصيل
وقال فى المحصول انه الحق لان صحه الضم دليل كون كل واحد منهما مستقلا بالافاده
خرجه من الالغاء ولو افاد كل لفظه من واحد منهما الفائده المختصه به لم يحز قوله واذا عقلناه
ذلك فى لعبس فلم يجز مثله فى لعنه والثالث وصححه المصنف للفصل بحسب
ان كانا من لغه واحده او لغتين او لغه واحده مع اختلاط اللغتين بحيث يستلزم
ضم مهمل الى مستعمل فان لفظه احدى اللعبس بالسبه الى الاخرى انفاقا وما ذكره الامام
هذا المسئله فى المنتخب والامدى فى الاحكام ومن فوائدها ما نقل الحذرى للعبى وسائى
ايضا المسئله الرابعه فى التوكيد قال فى المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع
لتقويه ما يفهم من لفظ اخر ويرد عليه امور احدها ان التاكيد ليس هو
اللفظ بل التقويه باللفظ واما اللفظ هو المؤكد الثانى اذ يكون التاكيد قد يكون
بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك الحروف الزوائد كما
من قوله تعالى فبما نقضهم ميثاقهم اى نقضهم والباء من قوله تعالى وهى الله سبحانه
اى لهى الله قال حتى على الحرف زيد فى كلام العرب فانه للتوكيد الثالث
ان التعبير باخر فيه استعارة بالمعانده فخرج من الحد التاكيد بالتكرار نحو جاءنى زيد زيد
وقد يفطن صاحب الحاصل لهذا اوردناه فعدل الى قوله تقويه مدلول اللفظ المذكور
اولا لفظ مذكورا ساواه او كان فى اللفظ متعلقه بالتقويه وقد تبعه المصنف على هذا

لحد

واقع واختاره المصنف واستدل القائلون بالوجوه بوجهين الاول ان المعاني غير متناهيه
لان الاعداد احد انواع المعاني وهي غير متناهيه اذ ما من عدد الا وفوقه عدد اخر
والالفاظ متناهيه لانها مركبه من الحروف المتناهيه وهي الباءه وعشرون حرفا
والمركب من المتناهي متناه فاذا ورد المعاني الغير المتناهيه على الالفاظ المتناهيه لزمان
تشارك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد والا لزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه
وهو محال ○ واجاب المصنف بوجهين احدهما منع المقدمتين ولم يذكر سند المنع
تبعا للامام وسندنا ان لا نسلم ان المعاني غير متناهيه لان حصول ما لا نهايه له في
الوجود محال واما الاعداد فالواحد منها في الوجود متناه وايضا فاسماء الاعداد متناهيه
وهي الاحاد والعشرات والمئون والالوف والوضع للمفردات لا للمركبات ولا نسلم
ايضا ان الالفاظ متناهيه قولهم لان المركبين المتناهي متناه ممنوع لامكان
تركيب الحروف مع اخرى الى ما لا نهايه له وايضا فاسماء الاعداد غير متناهيه عليما قالوه
مع انها مركبه من الحروف المتناهيه والاصول المتناهيه ورد صحيح في الفصول هنا
بان هذين المقدمتين باطلتان وناقض لاحدهما بكون المعاني غير متناهيه في البصر
الرابع من ان اللغات والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين ان المقصود بالوضع متناه
وبمنع من وجهين احدهما وهو المذكور في الحصول ومختصراته ان المعاني التي يقصدها
الواضع بالتسميه متناهيه لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها وتصورها متناهي
محال قال وقد لا استحاله فيه اذ قلنا الواضع هو الله تعالى وهو الذي جعلنا الوضع
لغايه فحا علمه الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضا الثاني وهو المذكور في المحصول
ان المعاني على تسليم تناهيها متناهيه الحاجه الى الوضع له ومنها ما ليس كذلك
كانواع الروائح فانه لم يوضع لكل يحتاجه منها اسم يخصه فاذا تقرر خلو بعض المعاني
عن الاسماء ان الوضع انما يكون لما تدعو اليه الحاجه فلا نسلم ان هذا المحتاج
اليه غير متناه واجاب الامام عن الحاجه بجواب اخر وهو ان الاشتراك انما يكون بين
معاني متباينه او مختلفه واما المتماثله فلا اشتراك فيها فامامة الدليل على ان المعاني
من حيث هي غير متناهيه لا نسلم انه في المختلفه والمتباينه وهو المقصود
وايضا فلو كانت الالفاظ مستوعبه للمعاني لكان بعض الالفاظ موضوعا لاكثر المعاني
لا نهايه لها وهو باطل الدليل الثاني ان الوجود يطلق على الواجب سبحانه
وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شيء ليس زايدا على ماهيته بل هو عين

ماهيته على مذهب الاشعري فالوجود الذي يطلق على الذات المقدسه هو غير الذات
والذي يطلق على المخلوق هو غير المخلوق والذاتان مختلفتان بالماهيه ويكون الوجود ايضا
مختلفا بالماهيه وقد اطلق عليه لفظ واحد اطلاقا حقيقيا فيبطل دليل عدم صحه النفي ويكون
مشتركا واجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم ان الوجود هو غير الماهيه بل هو
زايد على الماهيه كما ذهب اليه المعتزله وذلك الزايد معنى واحد مشترك فيه الواحد والممكن
فيكون متواطئا لا مشتركا وذهب الفلاسفه الى ان وجود الواجب عين ذاته ووجود
الممكن زايد عليه والثاني سلمنا انه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو
المدعى واعلم ان الامام واتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق المدعى وهو الو
قالوا ان الالفاظ العامه كالوجود والشيء والذات الواقع في اللغات لاشتداد الحاجه
الهام ذكروا الدليل الى اخره فعين المصنف اورد عليه وجوابه على تقرير الامام
اما لا يلزم من وجوب الوضع ان يكون لفظا واحدا قوله واحاله اخرون بهذا هو
المذهب الثاني وهو استحاله الاشتراك ○ واحتج الذاهبون اليه بان المشترك لا يفهم منه
غرض المتكلم الذي هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سيما للحكيم فيستحيل
ان يضعه والجواب انا لا نسلم انتفاض باسماء الاجناس كالحيوان والانسان الا ترى انه لو قال اسمر
لي عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص
تلك الذات كما تقدم في تقسيم الالفاظ وفي الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر
المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه واحد معين وهو غير
معلوم فالاولى ان يجيب بانه لا يلزم وقوع الاشتراك من كل وجه وبان ما قالوه من المحذور
يندفع عند اكمل على المجموع قوله والمحال امكانه هذا هو المذهب الثالث وهو ان الاشتراك
وذلك لا يمكن اذ يكون من واضعين لم يعلم كل منهما وضع الاخر وهذا هو السبب الاكثري
كما قاله في المحصول وعلى هذا فلا يتجه ما قالوه من المفاسد بان اختيارها متوقف على العلم بوقوع
الاشتراك والفرض ان لا علم وان يكون من واضع واحد لغرض الابهام على السامع حتى يكون
البيت سببا للمسئله كما قال روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال للهام سالته عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقت ذهابها الى الغار من هذا فقال رجل يهدي السبيل
قوله ووقوعه هو عطف على حيز المحال وهو الامكان لي والمختار امكانه ووقوعه
وهذا هو المذهب الرابع قاله وبانضمام هذا الى ما قبله استغنى الثالث وهو انه ممكن غير
واقع وبه صرح في المحصول فقال وبعضهم سلم امكانه وخالف في وقوعه قال وما يظن انه

مشترك فيهما لما مر انواط او حقيقة و مجاز ثم استدل المصنف على الوقوع بانا نتردد في
المراد من القرء و العين و الجون و نحوها فانا اذا سمعنا القرء مثلا نتردد بين الطهر
و الحيض على السواء و لو كان حقيقة في احدهما فقط او في القدر المشترك لما كان كذلك و قد
وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى ثلاثة قروء و الليل اذا عسعس اى اقبل و ادبر
و انما اورد المصنف هذين المثالين لان احدهما من الاسماء و الآخر من الافعال فيندفع ما قال في المحصول
انه ان وقع سدى فظاهر فائدته و ان كان غرضا فلا فائدة و جوابه ان فائدته
الاستدلال للاثنين بعد البيان و ايضا فانه كما يسمى الاخص قالوا يسمى الباعث
انه بخلاف الاصل و العالم بقيم ما لم يستفسر و لا يمنع الاستدلال بالمخصوص و لانه اجمل
بالاستقراء و يمنع من مفسدة السامع لانه ربما يفهم و يعاب استفساره او استكشافه او فهم على
مراده و حكى لعيبه و يودي الى اجمال عظيم و اللفظ المجمل قد يحوجه الى العيب و يودي الى
الاضرار ايضا او يعتقد فيه فيصير المجمل مرجوحا اقول الاشتراك
و ان كان خلاف الاصل و واقعا لكنه خلاف الاصل قال في المحصول و يعني به ان اللفظ متى دار بين
احتمال الاشتراك و الانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد و احتمال الاشتراك مرجوح
ثم استدل المصنف عليه بوجوه احدها انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم
حال التخاطب الا بالاستفسار ثم يحتاج السامع الى استفسار اخر و يلزم التسلسل و ليس كذلك
فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ ان الثاني لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال
بالنصوص على افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز ان يكون الغالب ظنها موضوعة
لمعان اخر و يكون تلك المعاني هي المرادة بالسمع فيسقط الاستدلال على ان الحال
المشتركة اقل من المنفردة و الكثرة يفيد ظن الرجحان الرابع الاشتراك يفضي مفاسد
للسامع و اللافظ و ينبغي ان لا يكون موضوعا اما السامع فلامرين احدهما ان الغرض
من الكلام هو حصول الفهم و ربما فقدت القرائن فلم يفهم و عاب استفسار المتكلم لظنه
او استكشافه لما لحقاته و اما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم و الناس يستنكفون
منه الثاني انه قد يفهم غير مراد المتكلم متمسكا في الحمل و حكمه لغيره فيوقعهم فيه ايضا فيصير
ذلك سببا لجهل كثير و هو جهل عظيم و اما نفس مفاسد اللافظ فلان السامع قد لا يفهم
مصالح الكلام الذي ذكره باسمه المفرد فيكون بلفظ اللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه و ايضا فانه تودي
الحاجة ان يصلحه دائما الى المعين و قد يتعذر عليه التعيين لعارض و ايضا فانه ربما يعتمد فهم
السامع مع انه لم يفهم فيضع غرضه فمن اراد ان يعطي فقيرا عينا او اتى بعين على ظن انه يفهم
الماء فهم هو الذهب هو له فيكون مرجوحا اي لهذه الوجوه الاربعة و اذا كان مرجوحا كان خلاف

الاصل و هو المطلوب و يدفع ما ذكر من الشروح هنا مخالفة صاحبه فاجتنبه على ان بعض الكبار اضاف لمحله
هنا و اعلم ان الاقسام الوجوه لا سيما وقوع الاشتراك مطلقا بين واضع واحد و هو السيد العاقل
قال الثالثة معنى ما المشترك اما ان يتناولهما القرء للطهر و الحيض او يتواصلا فيكون احدهما
جزء الاخر كالممكن للعام و الخاص او لا زمانه كالشمس للكوكب و وضع اصول المشترك لا بد له
من مفهومين صاعدا اى معنيين و لمفهوم اما بسائطا او مواصلا او بسائطا اى ايضا و احدهما على الاخر
فان لم يصح احتماعهما فهما متضادان و ان صح اجتماعهما فهما متخالفان و لم تتعرض له هنا فان تواصلا فقد
يكون احدهما خارجا من الاخر و قد يكون لازما له مثال الاول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان
العام و الممكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي الحكم اعني الطرف
الموافق له و المخالف كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص معناه ان ثبوت الكتابة للانسان ليس
بضروري و يفهمان عنه ايضا ليس بضروري فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق و هو ثبوت الكتابة و عن المخالف
و هو نفيها و اما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم اي ان كانت موجبة فالسلب
عن ضروري و ان كانت سالبة فالايجاب عن ضروري كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه ان
سلب الحيوانية عن الانسان عن ضروري بل الايجاب و هذا المثال ضروري و لا شك ان سلب الضرورة
عن احد الطرفين تجوز و من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فكون الممكن العام حقيقة و من الممكن الخاص مجازا
الممكن العام موضوع لها فكون مشتركا بين السببين حقيقة في الحصول و اطلاقه ايضا على الخاص وحده
مجاز بالاشتراك بالنظر الى ما فيه من المفهومين المختلفين و انما سمي الاول بالامكان الخاص و الثاني بالعام
لان الاول اخص فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها عن الطرف المخالف بخلاف العكس فصار
كالانسان و الحيوان قوله كالشمس عطف للمشترك بين السببين لا زمه فان الشمس يطلق على الكوكب المعروف كما يقول
طلعت الشمس و على ضوءه كما تقول جلست في الشمس مع ان الضوء لازمه فان توقف في هذا المثال فتوقف
فليمثل له بالرحم فان الحيوان يقال انه يكون بمعنى الرحم و بمعنى الدم و كل منهما يستلزم
الآخر فيكون مشتركا بين السببين و لازمه و مثل له ايضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين النفساني و اللساني
كما قاله في المحصول مع ان اللساني دليل على النفساني و الدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه انه مشترك
بين السببين و لازمه على ان الامام و محصري كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضه علاقة الاشتراك
بين السببين و صفته و مثلوه بما اذا سمى عبدا اسود اللون بالاسود و في المثل ايضا نظر لان شرط المشترك
ان يكون حصصه في معنيين بالاختلاف و هذا استدل به من قال انه اولى من المجاز و اطلاق العام على بعض ما وضع له
ليس بحصصه و لا بحاذ كما سياتي و يرد بالمنع فانهم قالوا ان المشترك بين السببين و حرفا و لازمه او صفته
و هذه المسالة ليست في المتن و فرع قال الامام لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين المضي لان
الواقع لا يخلو عن احدهما فالاستفهام السامع باطلاقه شيئا فيصير الوضع لذلك عبثا و اعترض عليه في التحصيل
بانه يسمى الاوضاع واضع واحد و هو السيد العاقل و اعترض القرافي ايضا بانه بدون الاطلاق

تحتاج الى دليل يستقل ومع المطلق لا يحتاج الى ما ذكره نعم يتعين المراد ونقل القرافي عن المسوف عن بعض اصحابنا عن الشافعي من الفقهاء وجماعة من المحدثين انهم نعوا الاشتراك بين الضدين ايضا والمشهور الجواز كما تقدم قال الرابعة جوز الشافعي رضي الله عنه والقاضيان وابو علي الجبائي المشترك في جمع معهوماته المعنى المتضاد ومنعه ابو هاشم والرازي والبصري والامام لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله تعالى مغفرته ومن غيره استغفار هل الضد متعدد متعدد الفعل فلنا يتعدد معنى لا لفظا وهو المدعا وفي قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له الآية قيل حرف العطف نائبا بالعامل فلنا ان سلم فمثابة تعينه قيل يحتمل وضعه للمجموع اضافا للاشتراك في البعض فلنا ممنوع المجموع مسمى الكل والحد وهو باطل اقول ذهب السائغي رحمه الله الى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه وتبعه القاضيان وابو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافي عن مالك ونقله المصنف عن كثير على الحكاية وراث في الوجيز ان مراد الحكاية منعه قال الا ان يفق المعنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة في الاطهار وفي الحيض كما قاله ابو الحسين كما قاله المحصول والاحكام الامام فخر الدين في كتبه كلها ونقله الآمدي عن ابي عبد الله البصري ايضا والقرافي عن كثير حقيقة وتوقف الآمدي فيما يختص بشيء فان جوزنا قال الآمدي بشرطه ان لا يمنع الجمع منها لجواز ان يكون المعنى بعض اسنانه الى الاكبر ثم قولنا الحص جسم وبدن العين الجارية والذهب والعدد سلانة قرء ونزيده الطهر والحيض والجون ملبوس بزيد ونزيد له الاسود او يكون المحكوم عليه بالمشترك متعددا هو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما الى الله تعالى ولذلك الى الملائكة بل المغفرة عايد الله تعالى والاستغفار للملائكة قال فان امتنع الجمع منها استعمل صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يجوز لان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك وعبر المصنف عن هذا القيد الغير المتضاد وهو فاسد لان القرء والجون من المتضادات وقد بينا انه لا يمتنع وقد مثل الامام في المحصول بحمل الدراع على لفظ القرء وذكره في ايراد الاستدلال وانما قيد المصنف بالمتضاد دون المناقضة كان الوضع للمقتضين متنع على ما تقدم ونقله عن الامام وتقدير جوازا الوضع فان القيد يدل على منع المناقضة بطريق الاولى ولم يعرض الامام لهذا القيد وجب الخوض في الحجاج لا بد من الدليل على امور احدها ان يحمل هذا الخلاف في اللفظ الواحد من الشخص الواحد في الوقت الواحد كما قاله الآمدي فان تعددت الصفة او الحيثية او الوقت جاز تعدد المعنى الثاني ان هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته المتكلم او الوقت جاز تعدد المعنى الثاني ان هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما قاله الآمدي وفي مجازه كما قاله القرافي فالاصول كذلك والله اعلم وتريد بالشراء الحصي والتمر كان تريد السوم وشراء الوكيل الثالث محل الخلاف بين السائغي وغيره في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو في اللفظ الجرد كما قاله في التحصيل اي بان تجعله يدل على كل منها على حدتها بالمطابقة وفي الالتزام على المعنى الآخر منها وليس المراد هو الكلي

المجموعي اي يحمل مجموع المعنيين مرة واحدة مطابقيا كما قاله العشرة على احاد ما وضع الكلي الدال على كل واحد منها مرة واحدة مطابقيا على البدل ونقل الاصفهاني في شرح المحصول انه راي بعض اصحاب المصنف ان الاطهر من كلام الامام وهو الاشبه ان الخلاف في الجمعي فانهم صرحوا بان المشترك عند الشافعي العام الرابع احدها في هذا الاستعمال هل هو حقيقة او لا فعال العراقي انه مجاز فصحة من الحاجب لان الذهن يتبادر الى البعض انما هو احدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا اطلق عليهما كان مجازا ونقل الآمدي عن الشافعي والقاضي انه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم وانما على كونه من العموم العراقي في المستصفى والامام في البرهان حتى انهم لم يذكروا المسئلة الا في باب العموم وفي كونه من العموم اشكال لان سمي العموم واحدا حقيقيا والمشترك متعددا وانفاقا فالمشترك يجب ان يكون افراده تشابه به مخالفا العام وانفاقا القاضي بكر صيغ العموم فانما ذكره هنا اولى الخامس الفرق بين الوضع والجعل والوضع والوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى بنفسه الاول بنا وهذا امر منعلو بالواضع والاستعمال الطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والجعل اعتقاد السامع مراد المتكلم او ما اسمل على مراد محل السائغي المشترك على معنيه لكونه مسلما على المراد وهذا من صفات السامع وسائر الكلام على حمله قوله لنا الوقوع ليل على جواز الاستعمال امر ان اصحاه وقوعي وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وجه الدلالة ان الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وانما تعدد بعدي بالام اللام لمعنى العطف والتخيير وقد استعملت هنا دفعة واحدة فانه اسندها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم ان الصادر من الله هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى وانما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة بناء على الحاصل ولم يفسرها بالرحمة معنا للاقام والآمدي لما مر ترجيحها ان اطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لانها رقة القلب بخلاف المغفرة الثاني ان المفسر يدل يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وانما دعواه الخصمين الافتراء وقد عبر اولا بالمشترك لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كالخلاف في الخصمين كما تقدم قوله وقيل الضمير هذا الاعتراض لصاحب الحاصل وقد ذكره الامام وتبرين ان قوله تعالى يصلون فيه ضمير عائد الى الله تعالى وضمير يعود الى الملائكة وتعدد الضمائر شانه تعدد الافعال فكانه قال ان الله يصلي وملائكته يصلون وقد عرفت من القواعد المتقدمة ان الدراع انما هو في استعمال اللفظ الواحد في معنيه واجاب المصنف بان الفعل المتعدد في اللفظ قطعا وانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى والاستدلال الكلام نظر من وجهين احدهما ما قاله العراقي في المستصفى انه يجوز ان تكون الصلاة وان استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء باظهار الشرف وجوابه ان الطلاق الصلاة على الاشتراك يجاز لعدم التبادر وقد يرد بانا لنا ان نمنع كون المغفرة والاستغفار محلا على ما ذكرتموه بل على مراعاة المعنى الحقيقي ولك ان تقول قد تقدم ان ان الحاجب وجماعة ذهبوا الى ان الحمل على المجموع مجاز فلم يحتم لعدم المجاز من على الآخر بل المجاز المجموع عليه اولا الثاني انه يجوز ان يكون وحذف الخبر للقرينة ويكون اصله ان الله تعالى يصلي وملائكته يصلون واحتمال ان الاضمار خلاف الاصل ولك ان تقول الحمل على المجموع مجاز كما

تقدم وسيأتي ان الاضمار مثل المجاز فلم يحتم المجاز قوله وفي قوله تعالى هذا هو الدليل الباقي على جواز
الاستعمال وهو عطف على ما تقدم ومقدرين لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته وفي قوله تعالى الم
تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب وجه الدلالة ان الله تعالى اراد بالسجود فيها معنا الخضوع لانه
هو المشهور من الدواب واراد به ايضا وضع الجبهة على الارض والا كان يخصص كثيرا من الناس بالذكر لا
معنى لاستثنائه الكل في السجود ويبقى الخضوع والخشوع للقدر فقد اراد المعنيين واحدا خرج
العطف بحثا به تكرار العامل فيكانه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض الى آخر الآية
فليس فيه لجمال الباشر في مدلوليه بل العمل من في معنى ومن في معنى آخر وهو جائز وهذا الاعتراض
لصاحب الحاصل ولم يذكر الامام واجاب المصنف عنه بوجهين احدهما ان المسلم ان الحاطف العامل
بل هو موجب لمساواة الثاني للاول في مقتضى العامل اعني لاوجكا والعامل الثاني هو الاول بواسطة
العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى ان العاطف هو العامل واخرون الى ان العامل
مقدر بعد العاطف الثاني اذا وان سلمنا ان العاطف نائبا العامل لكنه على هذا التقدير يلزم ان
يكون عنايته العامل الاول نفسه وهو هنا باطل لانه يلزم ان يكون المراد من سجود الشمس والقمر
والجبال والشجر هو وضع الجبهة لانه مدلول الاول وهذا التقدير هو الاصوب المرعي
وتبع في بعض النسخ ضمائره في العمل التي تقوم مقامه في الاعراب لا في المعنى وقوله
قيل يحتمل وضعه للمجموع يعني ان ما تقدم من الاستدلال لا يتجه فيه كانه يحتمل ان يكون استعمال السجود
والصلاة في المجموع انما هو لكون اللفظ قد وضع له ايضا كما وضع للافراد بدليل بدئ ذلك والا لكان اللفظ
مستعملا اما عن نبا او وضع له وحده فتكون السجود ثم لا موضوعا للدلالة بمعنى الخضوع على انفراد
ولوضع الجبهة على انفراد وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون استعمال اللفظ في
المجموع استعماله في بعض ما وضع له لا في كلها وبخلاف المدعى وهذا الجواب اقصر عليه الامام
في الحصول وعنه واجاد عنه المصنف بانه يلزم ان يكون المجموع من وضع الجبهة والخضوع
مسندا الى كل واحد من البشر والدواب وعين ما ذكروان يكون المجموع من الجبهة والاستغفار
مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو محال الضرورة وهذا الجواب ضعيف لانه انما
يلزم ذلك ان لو اسند المجموع الى كل واحد فقط اما اذا استعمل البعض للبعض مع اتحاد المسند اليه
كهو العالم ابه سجد لي بعضهم او في المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد الى واحد فلا يأتي فيه
هذا المحذور والدليلان المذكوران من هذا القبيل وايضا فالذي قاله مشترك الالزام فانه قد قدر ان
اللفظ قد استعمل في الجمع فلزم اسناده الى كل واحد فان قيل انما حصل المحال من وضعه للمجموع عقلنا
لا محذور في مجرد الوضع بل في الاستعمال من حيث هو وان المتكلم قد لا يستعمله والمجموع عند
اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده واذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الامام ان
نقول لا نسلم انه وضع للمجموع فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتي جوابه وايضا فالنزاع انما

هو

في الجمع لا في المجموع كما تقدم وسيأتي ايضا بسطه قال الخصم الثالث بانه ان اريد بوضع الواضع
للمجموع لم يجز استعماله فيه فلم لا يكفي الوضع لكل واحد لاستعماله في الجميع ومن المانعين من جواز وضع
للجمع والكلب والفرق ضعيف ونقل عن الشافعي والقاضي الجواز حيث لا قرينة احتياطا اقول و
استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بان المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه
لانه استعمال اللفظ في غير مدلوله وان وضع له ايضا كان استعماله فيه استعماله في بعض معانيه كما تقدم وهو
غير المدعى وسكت المصنف عن المدعى القسم الثاني لانه مما تقدم واعلم ان المانعين اختلفوا اصل
ان المنع لمعنى يرجع الى الوضع وهو كونه غير موضوع له وقيل لمعنى يرجع الى الاستعمال اي يستحيل
ما للفظ الواحد في الوقت الواحد اكثر من معنى واحد قال في المحصول والحق ان الاول وعليه اقتصر
المصنف فلذلك قال الخصم المانع فلم يقل المانعون واجاب المصنف بقوله لم لا يكفي الوضع ويقرر
من وجهين احدهما انه يكون الوضع لكل واحد كافيا للاستعمال في الجميع بمعنى انه يستعمل في هذا
ليدل عليه بالمطابقة وفي الاخر كذلك وحينئذ فنكون استعماله في الجميع استعماله فيما وضع
له لان كلا واحد من تلك المعاني وضع له ذلك اللفظ تاما سقيم اسراط الوضع للمجموع ان كان
المراد انه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحدا بالاصالة العين على الجمع والمس
هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله في الجمع لئلا يكون على المجموع الواقع في كلام الخصم من حيث
كان من حقه ان ينبه او لا على هذا المنع لم يذكره في الجواب وفي جميع ما قدمناه اشارة الى تحصيل
بقوله ولعل الفرق بين قول الفراء في استعماله في كل واحد من المفهومات كما في كلامه وبين هذا الفرق
بناء على ان الخلاف في الكلي العرضي الباقي وهو منا على الكلي المجموعي انه لا يكون الوضع لكل واحد كافيا
في الاستعمال في المجموع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء على الكل قوله ومن المانعين يعني ان المانعين من
الاستعمال اجملوا منهم من منع مطلقا كما تقدم ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال
الجمع سواء كان اسما مخصوصا للتعدي بالحرف او بغيره كقولنا قرأ ان الجمع متعدد في الجمع فجاز تعدد
مدلوله كما في خلاف المفرد ومنهم من فصل ايضا فاجاز استعماله في السلب وان لم يكن جمعا كقولنا تعدى
بقرء ومنعه في الاثبات لان السلب هذا الجمع متعدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب اعني التفصيل بين
النفي وغيره لم يحكه الامام ولا المختصر ولا كلامه فاعلمه فان كلامه يوهم ذلك بعض حكاه المعتمد عن ابي الحسين
البصري وكلام المصنف يقتضي ان التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع والافراد لغا بل واحد ولعل
كذلك وايضا فالمسئلة ملحقة بالجمع وكلامه يقتضي الحاقها بالافراد عند هذا القائل لانه استثنى الجمع
فقط قوله والفرق ضعيف اي بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فاما في النفي فقد قدمنا
المعتمد فانه قال في الاحكام الحق عدم الفرق وان النفي انما هو للمعنى المستفاد من الاثبات واما في الجمع فقد
عنه الامام فانه قال في المحصول الحق عدم الفرق لان الجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد
فان افاد المفرد افاد الجمع والا فلا قال فاما اذا قال لا تعدى بالفراء واراد مسمى القرء وهو جائز لان

مسمى الغير ومعنى صادق عليهما فيكون مواطيا واعلم ان الغرق قوى وقد تقدم ذكره والمحوس
ايضا في ش به المشترك وجمعه مذهب ابي حنيفه رحمه الله انه يجوز وقال صحنا الوجيان المشهور المنع
قوله وتقدم عن السابع والعاشر الوجوب اي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينه
المخصصه احتاط في جعل مراد المتكلم اذا لم يرجح ذلك فان لم يحمله على واحد منها لزم التعطيل
او على واحد منها ويلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم هذه المقاله وليست بضعيفه وسيتقدم من
كلام الامدي ان الشافعي انما يحمله على الجميع لكونه عنده من باب العموم وهو ما في التعليل على
سبيل الاحتياط وان الاحتياط يقتضي الاتيان بزياده على سبيل الظن لاجل الضرورة ومقتضى العموم
خلافه وكلام المصنف يوهم ان هذه المسله في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر البته وبه صرح
بعض الشارحين وهو غلط وفي البرهان ان الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه اضافا واعتقد
اسند ذلك الغاضي على الغلط به قال الخامسه المشترك ان تجرد عن القرينه تعين للحمل وان
قرن به ما يوجب اعتبار واحد بعينه او اكثر فكذا عند من يجوز الاستعمال في المعنيين وعند المانع يحمل او الخا
البعض فيصير المراد في الباقي او الكل فيحمل على المجاز فان تعارضت حمل على الراجح هو او اصله وان
تساويا او ترجح احدهما واصل الاخر فيحمل اولا اللفظ المشترك قد يتجرد عن القرينه وقد يقترن به وهو
منه المراد وقد يصرد عنها فان تجرد عن القرائن فهو محمل الخلاف عند الشافعي والغاضي فانه يحمله على الجميع
كما تقدم ومن هذا تعلم ان المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال في الحمل وان امر
به قرينه فهو دليل على الحمل على اعتبار اي الاستعمال اما للبعض او للكل وقد يدل على الحمل الغا البعض اما
ايضا فصلنا على اربعه اقسام ذكرها المصنف على الترتيب الاول ان يقترن به ما يوجب الغاءه في الكل فيحمله
على الباقي فان كان الباقي واحدا حمل عليه وان تعدد فهو محمل الخلاف عند الشافعي والغاضي البالغ ان يقترن
به ما يوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي لتعذر الحقيقي فان كان البعض منقطعا فالمجاز
حملناه عليه وان كان متصلا منها مجاز فقد تعارضت وحسبه فان ترجح بعض المجازات على بعض
حملناه عليه وربما انه اما متصلا وذلك بان يتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات اقرب الى الحقيقه
من الاخر واما باصله وهو الحقيقه وذلك بان يتساوى المجازات ولم يكون بعض الحقائق ارجح
من بعض لو عدمت القرينه الملغيه فان تساويا والى الحقائق والمجازات بقي الحال على ذلك فان
ترجح بعض المجازات على البعض الاخر ولكن يرجح اصل ذلك وهو حمله على اصل هذا
صنفي الحال انصا تعارضا وهذه المسله ليست في المنخول ولا في كتب الامدي وابن الحاجب
قال الفصل السادس في الحقيقه والمجاز الحقيقه فعيله من الحق بمعنى الثابت
او المشتق من الحقيقه اطلاق المصدر او الوصف الى القول المطابق للواقع ثم نقل الى اللفظ المستعمل في ما وضع له في اصطلاح
المخاطب والتاء لنقل اللغه من الوصفيه الى الاسميه والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور
وهو المصدر او المكان مثل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له بازاء
المصطلح وفيه مسايل الاول ذكر في هذا الفصل مقدمه وثماني مسايل

أما

اما المقدمه ففي الاعلام على لفظ الحقيقه والمجاز وعلى معناهما لغه واصطلاحا ومقصوده الاعظم
بيان اصطلاح المخاطب على الحقيقه والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على سبيل المجاز وانما اكتفوا بذكرها
تعميله وهي مشتقه من الحق والحقو لغه السوط قال تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي ثبت
الحق لانه الثابت ثم ان فعلا قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقه ان
بمعنى الفاعل بمعناها الثابته وان كانت بمعنى المفعول بمعناها المثبته مع التاء نقلت الحقيقه من اللسان او
المثبت الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازا اعتقاد وصدانه الله تعالى قال انا المحمول انه اولى الوجود من
الاعتقاد الفاسد وقد يقال انما كان مجازا لاختصاصه بعض افراد الثابت نصار كاطلاق الدابه على ذوات الاربع ثم
نقل من الاعتقاد المطابق الى القول الدال على المعنى المطابق للصدق لعين هذه العله قال الى المحمول ثم نقل
من القول المطابق الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح المخاطب قال
المحمول الى استعماله فيما وضع له بحسب ادراك الواضع قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقه على هذا المعنى المعروف ليس حقيقه
لغويه لانه مجاز او اتفاقي المنبه الثانيه لكنه حقيقه عرفيه خاصه ولعامل ان يقول يجوز ان يكون لفظ الحق موضوعا للقدر
المشترك بين الجميع وهو المثبوت سلمنا لكن لا نسلم ان كل مجاز ماخوذ مما قبله بل الجميع ماخوذ من الحقيقه واما معنى الحقيقه
في الاصطلاح فهو ما اشار اليه المصنف بقوله اللفظ المستعمل الى آخره فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد والغير
بالقول الصوت وقوله المستعمل خرج به عن المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقه ولا مجاز كما سيأتي
وقوله في ما وضع له خرج به المجاز وقوله في اصطلاح المخاطب متناول اللغويه والشرعيه والعرفيه فان الصلاة مثلا
في اصطلاح اللغه حقيقه في الدعا مجاز في الاركان المخصوصه وفي اصطلاح الشرع واعلم ان المراد بالموضوع في الحقيقه
الشرعيه والعرفيه هو غلبة الاستعمال في اللغويه من تخصيصه به وجعله دليلا عليه واراد المصنف بهما
الاستعمال المشترك بينهما وبين اللغويه فانهما ومنا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها مع انها
ليست بحقيقه ولا مجاز كما سيأتي وايضا فالمجاز موضوع عنده لان المراد بوضعه هو اعتبار المنوطه والله
اعلم باشتراط ذلك كما سيأتي فلا بد فيه من قيد ولا حاجه الى اخراجه لان المذكور هنا صادق عليه قوله والنا
لنقل اللفظ اعلم ان الفعل ان كان بمعنى الفاعل فانه يفرق من مذكره ومونثه تاليا فتقول مررت برجل عليم
وامراة عليمة وكريم وكريمة وان كان بمعنى المفعول يستوي فيه المذكر والمونث تقول مررت برجل قتيل وامراة
قتيل وتستثنى من ذلك ما اذا سمي به او استعمل استعمال الاسماء كما لو استعمل في الوصوف بقوله تعالى وبشرناه
اي والبهيمه المطيحه فانه لا بد من الاتيان بالتاء للفرق بالحقيقه ان كان بمعنى الفاعل فناوه على الاصل وان كان بمعنى
المفعول نهي انما ذخلت لانتقال الحقيقه من الوصفيه الى الاسميه ثانيا انها نقلت الى اللفظ المستعمل
المشروط وصلته اسماله قوله والمجاز مفعل الى آخره واعلم ان اطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف
عند العلما مجاز لغوي حقيقه عرفيه وكذا اشتقاق المجاز مشتق من الجواز الذي هو التعدي والعبور يقال جزت
الموان العلاني اي عبرته ووزن المجاز مفعل لان اصله مجوز نقلبوا واو الفاعل بعد حركة الى الجيم التي

المشتقات مع الماضي المجرد في الصحة والاعلال وهم قد اعلوا فعله الماضي وهو جاز لتحرك الواو وانفتاح
ما قبلها فلذلك اعلوا المجاز والمعقل استعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر مثل عودت متعدد
زيد وزيد معود زيد او زمان تعوده او مكان تعوده فيكون لفظ المجاز في الاصل حقيقة اما في المصدر وهو
الجواز واما في مكان التجوز او زمانه واهمل المصنف الزمان ثم ان لفظ المجاز نقل وصار الى الفاعل وهو
الجائز اي المستقل بالمرور من العلاقة لانه ان نقل في المجاز المستعمل في المصدر فالعلاقة هي التجوز لان
المشتق منه جزء من المشتق وصار كالطلاق من لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل
عدل اي عادل وان نقل في المجاز المستعمل في المكان فالعلاقة هي الحال فاسم المحل واراده الحال
وعبر عنه بالمجاوزة ولما المجاز المستعمل في الزمان فانه ليس منه وبين الحال علاقة معتبرة فلا اصح ان
يكون مما جوز منه فلذلك اهمله المصنف فانهم قد خالفوا في ذلك ثم ان الجائز انما يطلق حقيقة على
الاحتمال الراجح كالوجوب هو الاستمال الراجح بين ممتنع عليه الاستمال وقيل لفظ
المجاز معنى الجائز الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل في غير ما هو موضوع له بازاء
المصطلح والطارئ على هذا المعنى على سبيل التنبيه فان بعد بقية اللفظ وهو المعنى المجازي كان
الكاف في فيكون الحال واللفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازا لغويا والمهملة الثانية حقيقة عرفية
فاما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم واما قوله في معنى غير موضوع له فاحترز به
عن الحقيقة ويوخذ منه ان المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لانه شرط عدم الوضع لا تقدم الاستعمال
وهو اختيار الآمدي وحكم بانه قليل الوقوع في المحصول في الكلام على الحقيقة اسم الفاعل من عنى الماضي وقلة
في الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور بما كان وهو ضعيف على عكس ما حكم به اولا ويصح ان الجاهل
شيئا والمعلوم ثابت المصطلح فانه لثلاثة امور احدها الاطراد في الاصل والعلم المنقول كبكر وعلم
فانه ليس مجازا لانه لم يستعمل لعلاقة الى اشتراط العلاقة الثالث ليكون الحد شاملا للمجاز الارسلة
المجاز اللغوي والشرعي والعرفي العام والعرفي الخاص فالاصطلاح الذي هو اعم من كونه لغويا او شرعيا او
عرفيا وهذا الحد رد عليه المجاز المركب ودليل اشتراط المجاز ان يكون موضوعا لشيء والمركب ليس مستعملا في معنى
لعلاقة كما تقرر والمركب عند المصنف غير موضوع فانه قد كان في التخصيص فلما لم يصح وقد
وقعت الشارع في هذا الفصل موضع شرعي اختيارها واعلم ان هذه الاقسام كلها ما عدا الحد كما عرض
لها الآمدي قد ذكرها كان الحاجة قال الاول الحقيقة اللغوية موجودة وذلك العرفية العامة
كالدابة وتخصيصها والخاصة كالعلم والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعية كالزنى والصلوة فمنع النافي
واثبتها المعتزلة مطلقا والحق انها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتداة والا لم تكن عربية
فلا يكون القرآن عربيا وهو باطل لقوله تعالى وقد اراد بها عربيا ونحو قيل المراد بعضه قال الحاكم
ان الاكثر القرآن بحث عراه بعضه فلنا معارض عاما ان بعضه قيل لكن كلمات قليلة فلا يخرجه عن
كونه عربيا لقصده فارسية فيها القاطع عربية فلنا نخرجه والا لما صح الاستثناء قيل نعم في عربيتها
لاستعمالها في العجم فلنا تخصيص الالفاظ بحسب الدلالة قيل مستوض بالمشكاة والعطاء

والاستبرق

والاستبرق والسجيل فلنا وضع العرب فيها واعم لغة اخرى اقول لما وقع من الكلام على
الحقيقة لغة واصطلاحا شرع في بيان وجودها والحقيقة تقسم الى اربعة اقسام احدها اللغوية
ولا شك في وجودها الا ما قطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالبحر والبر والسما والارض
وبدا المصنف باللغوية لكثرتها اما ما وقع عرفا الى العرف العام وهي التي استغني عن مسماها
اللغوي بكثرة الاستعمال العام بحيث صار الاول في حال الحصول وهكذا اما بخصيص الاسم بعض
مسمياته كالدابة فانها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالانسان لخصتها العرف العام بما له حافر واما
باشتهار المجاز بحيث استنكر مع استعمال الحقيقة كما فهم الخمر من العصير في الحنفية بضافة
الى الشرب السالبة العرفية الخاصة وهو ما كان طارئا على العلم الاصطلاحي الذي يخصهم كاصطلاح
النحاة على الفاعل والنقض والجمع والفرق الآتي بيانها في القياس واصطلاح الفقهاء على الرفع والنصب
والجر الرابع الشرعية وهي اللفظ التي استفيدت من الشرع وضعها كالصلاة للافعال المخصوصة
والزكاة للقدر المخرج عن المال المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة كما هو الاشهر عند
بعضهم اسما او كانا معلومين منهم لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء المعنى كلفظ الوجه لله تعالى فانه كان
معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ له تعالى ولذلك لو اجرى قوله تعالى الا ادعوا لله او ادعوا الله
انا لا نعرف الا الاجراء الامام او كان اصلها مجهولا او الاخر معلوما كالصوم والصلوة اذا علمت معرفة
اصلها في وضعها لمعنى لغوي وقال الشرع لم استعملها الا في الخاص للغوي فالمراد بالصلوة
المامور بها هو الدعاء ولكل امام الشرع ادلة اقوى على ان الدعاء لا يقبل الا شرائط مخصوصة اليه وانبته
للمبتدئ له فقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية واشتد وضعها هذه المعاني لا لمناسبة
وليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها وهو مطلقا اي سواء كان فيها مناسبة ام لا خلافا لمن اثبتها
كاشياخ المعتزلة سواء كان اسما للفعل كالصوم والصلاة او للفاعل كالصائم وهو المسمى عندهم بالمثبتة على
ما ذهب اليه الغزالي واختاره امام الحرمين والامام والمصنف انها لم تستعمل في اللغوي اللغوي ولم يقطع النظر عن
حالة الاستعمال ان الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما
كانت في اللغة موضوعة للدعاء والدعاء هو المعنى اللغوي اطلق على المعنى الشرعي مجازا التسمية الشيء
باسم بعضه ولا يلزم هذا الالفاظ مرتجلة غير لغة العرب لانتفاء اللغوي اصلة ومجاز فتخلص ان اصله
الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية وهذا هو اختيار ابن الحاجب اضافة ونقله
الآمدي فلم يختر شيئا واشار الى انه الحق وهذا الكلام في الوضع واما الامكان فعلى الحصول الذي
منع عليه وقال في الاحكام لا شك فيه وما قاله ممنوع فقد نقل ابو الحسين المعتزلي عن قوم انهم
منعوا امكانه ونقله عنه الاصفهاني شارح المحصول قوله والا لم تكن عربية اي لو لم تكن الالفاظ

مجازات عربيه بل ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعاني كانت غير عربيه لان العرب لم تضعها لا حقيقة
ولا مجازا واذا لم تكن عربيه فلا يكون القرآن عربيا لكن القرآن عربي لقوله تعالى وكذلك انزلناه قرانا عربيا
وقوله تعالى قرانا عربيا غير ذي عوج وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهذا الدليل
لا يمنعه المدعي لانه لا يبطل المذهب الا حين يثبت مذهب المعتزله فقط فوله قيل المراد بعضه
ان الغير اي اعترضت المعتزله على هذا الدليل باربعة اوجه احدها ان هذه الايات لا تدل على ان القرآن
كله عربي بل على ان بعضه عربي لان القرآن يطلق على مجموعه وعلى ما يقرء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ
القرآن حنث بقراءة بعضه وجوابه ان اسناد الانكار بالجعل وان دل على ان المراد بالقرآن البعض فهو
معارض بقولنا للسنة والآية انه بعض القرآن فانه لو اطلق عليه القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض معنى
وايضا فان بعض الشيء غير الشيء واذا تعارضات وطابق ما قلناه اولا واعلم ان ماذهب اليه الخصم مدفوع
بنقض الاصل الذي بنى عليه حكاه الرازي في ابواب العموم انه لو كان كما زعمه ان قرآن القرآن فانه حينئذ
لا يعم القراء الجميع الباقي اذ هذه الالفاظ وان كانت عربيه لكنها قليلة فلا يخرج القرآن عن كونه عربيا
بتصيد ما فيه من الالفاظ غير عربيه فانها لا تخرجه بذلك عن كونه قرآنا عربيا والجواب انا لا نسلم انه لا يخرج
عن كونه عربيا قطعا بدليل صحة الاستثناء فيقول القرآن غير عربي الا كذا وكذا ومسألة القصيد انما تدل
انه يكفي في تعريفه الالفاظ غير عربيه فانها لا تخرجه بذلك عن كونه قرآنا عربيا والجواب انا لا نسلم
الالفاظ في حد ذاتها تدل على شيء بحسب دلالتها على تلك المعاني بل الفظ انما يصير اللفظ عربيا اذا دل على
المعنى الذي وضعه العرب له وما لم يظهر بل يجوز ان العرب لا تخرج عن عربيته باستعمال له معنى آخر
ويدل على هذا ان الاعجمي كما يجوز ان لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له في معنى لغتها خرج به الى العربية وهذا ممنوع اجماعا
وبهذا اذا علمت ان اللغات اصطلاحيه فان قلنا بوضعيه فعلى الحكم بتخصيص البعض بالعرف بحيث تقوى على جواب
المصنف السابع انه معوض بالفاظ واقعة في القرآن كالمشكاة حبشية
كما قال في المحصول وهندية كما قال الامدي وان الجاجم وهي الكوة والف طائر رومية وهي الميزان
والاستبرق فارسية وهي الديباج والغلظ ويحتمل ان فارسية وهي الحرير الطيب واجاب المصنف بانا لا
نسلم ان هذه الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالصابون والنور
فان اللغات متفقة فيها كما قال في المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن محل الدليل فيبقى ما عداها
على الاصل وهذا الذي صححه المصنف والامام من تعميم الجواب لم يقع في القرآن بعلة ان الحاجة غير داعية
ونص عليه ابن فورك في اوائل الرسالة فقال ما نصه وقد تكلم في القرآن من لو استشكل عن بعض ما
تكلم فيه لكان الامتناك اولى به واقرب قول الامام ان شاء الله تعالى فقال منهم قائل ان في القرآن غير عربي
واعجميا هذا لفظ بحروفه وفي الرسالة بعلته ثم انه اقام الاستدلال الذي ايراد على قائلي هذا وانه غير كذا

ولم

قوله ولم يصح الآمدي شيئا وصحح ان الحاجة وقوعه مستندا لاجماع النحاة على ان ابهم ونحوه
مضاف للعلمية والعجمة واعلم ان المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فان اللائق
الاستدلال اثالث ثم بالثاني ثم بالاول فنقول اولا لا نسلم انها غير عربيه بل كل فيه لتسليمها عدم
تسليمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا انها فلا نسلم تسليمنا خروج فلم يمتنع ان المراد بقوله تعالى
قرانا عربيا هو البعض قال ـــــ وعورض بان الشارع اخترع معاني فلا بد لها من الفاظ
فلنا نعم لكن يجوز ان الايمان من اللغو هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لانه الاسلام والاسلام يقبل
متبعيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولم يجز استثناء المسلم المؤمن وقال
تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين الله والاسلام هو الدين عند الله الاسلام والدين
بمعنى الواجبات لقوله تعالى ذلك دين القيمة فلنا في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما
الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز الاستثناء لصدق
المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام اقول ـــــ اعلم ان المعتزله طعنوا
اولا في مقدمات دليلنا فاجبنا هم فعدلوا الى النقض بالمشكاة ونحوها فاجبنا هم فعدلوا الى
المعارضة بما ذكر ثم وان دل على ان الشارع ما اشترط وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني لكنه معارض
بوجهين احدهما اجمالي والاخر تفصيلي الاول وهو الاجمالي ان الشارع اخترع معاني لم تعقلها العرب
فلا بد لها من الفاظ تدل عليها وسيجيء ان الواضع لهاهم العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضع هو الله
تعالى فيكون شرعيه وجوابه انا لا نسلم انه يجب احداث وضع لها بل يكفي التجوز بما وضعته العرب
لحصول المقصود وهو الافهام وقد تقدم الضابط عند حكاية المذاهب الدليل الاجمالي وهو
التفصيلي ان الايمان مستعمل في معناه اللغوي فيكون شرعيا بيانه ان الايمان في اللغة هو التصديق
قال تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وفي الشرع فعل الواجبات وقد ثبت ان الايمان هو الاسلام والاسلام
هو الدين والدين فعل الواجبات فينتج ان الايمان فعل الواجبات وانما قلنا ان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين
لوجهين احدهما انه لو كان غيره لما كان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الآية الثاني لو كان مغايرا
له لامتنع استثناؤه منه لان الاستثناء اخراج بعض الاول ولكنه لا يمنع لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المؤمنين فاوصفنا بها غير بيت المسلمين وصح الاستدلال ان غير ها هنا بمعنى الا اذ لو كانت على بابها
لكان المعنى فاوصفنا بها المغاير لبيت المسلمين فلم يثبت التمييز فلم المنفي هو ثبوت الكفار وهو باطل بقرر انه استثناء
ان هذا للاستثناء المفرغ فالمعنى ما وجدنا في بيت مسلمين مؤمنين الا بيت واحد وهو باطل لان بيت لوط
من المؤمنين والانام اتفاقا ثبوت الكفار وهو باطل لما قلناه فلم يبق الا ان المعنى ما وجدنا فيها احدا من المؤمنين الا
اهل بيت من المسلمين اي منهم واوقع الظاهر موقع المضمر وهذا استثناء المسلم من المؤمن فيصح ان الايمان

هو الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا ان الدين فعل
الملصان لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
وذلك دين القيمة اى دين الملة المستقيمة فقوله وذلك اشارة الى كل ما تقدم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة
المذكورة فيلزم دخولها ولكن قد يقال ان عند المصنف لهذا الدليل استدلال الشيء على نفسه فانه قد مر عنه
وان الدين هو العمل الموصل للخلاص وقد استدل عليها بما مر العكس والموجبة الكلية لا تعكس نفسها وقد
قرر غيره على الصواب فقالوا ان العمل الواجب هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان واستدلوا
عليه بما ذكره المصنف فتبين ان فعل الواجب هو الايمان وهو المطلوب وهكذا فهمه الامام واتباعه كصاحب الحصر
والآمدي وغيرهما كما ان الحاجب قوله فلما في الشرع الى قوله شرع محمد صلى الله عليه وسلم في الجواب عن هذا الدليل
قال الايمان في الشرع ايضا هو التصديق بما هو معلوم للدين بالضرورة مجيء به محمد صلى الله عليه وسلم
في كل ما علم مجيئه به ضرورة فيكون مجازا لغويا من تخصيص العام بعض ما عمه كالدابة والايمان هنا
التبشير عند الاسلام وعند الاكثرين الاسلام والدين هنا للغوي الاعتقاد وفي الشرع مع الاعمال الخاصة
كالصلاة والصوم وهذا قال لا يقال لو سلموا ان الكفار قد قبلوا اسلمنا فانا نقول لهم الاسلام وقع عنهم الايمان
قد دل على الخلاف وهذا مطابق للجواب عن مسلكهم بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فانه يدل على ان لا
ابتغى دينا غير الاسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان دينا كما يدل عليه قوله فلن يقبل منه والمقصود
الاستثناء الى آخره لما مر ان المصنف ان الايمان عند الاسلام احتاج ان يحمل الآية الى قوله اسلمنا على المجاز المرسل
قال استثناء منه لا يدل على انه هو بل على انه يصدق عليه لغة انه ملكه الحلوان الا العبيد فان الحلوان
عن العبد قطعا لان الاعم غير الاخص ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحلوان عليه اذا علمت هذا فقوله
الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم لان شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الايمان
وهو تصديق الله صلى الله عليه وسلم وكما صدق المشروط صدق الشرط فكما صدق المسلم صدق المؤمن وكما
ينعكس بدليل من كان مصدقا نارا كالاصنام فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من
كون المسلم مؤمنا ان يكون الاسلام هو الايمان فان الكتاب صاحك والكتابة غير الضحك والنزاع انما هو في
الثاني اي ان الاسلام مع الايمان الذي المسلم مع المؤمن في الجواب نظر لانه يلزم من كون التصديق شرطا
لصحة الاسلام ان معنى الاسلام عند انتفائه وهو غير مسلم لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
واكثر هذه الاجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكر لها في المحصول ومختصره قال

فروع الاول النسخ جائز في الاصل اذ الاصل في الاشياء الاباحة والاباحة لا تستلزم الوقوع والثاني
فيكون مسكوتا عنه اي الايجاب والتحريم والكراهة والاستحباب فيكون عفوا لقوله صلى الله عليه وسلم
ما سكت عنه فهو عفو والثالث ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة كالبيع والاجارة وقد يكون
تعبديا كالصلاة والصوم والرابع ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمفسدة كالزنا والسرقة وقد يكون
تعبديا كالصلاة والصوم والخامس ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة والمفسدة كالخمر
والميسر والسادس ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة والمفسدة كالخمر والميسر والسابع
ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة والمفسدة كالخمر والميسر والثامن ان الحكم الشرعي
قد يكون معللا بالمصلحة والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع ان الحكم الشرعي قد يكون معللا
بالمصلحة والمفسدة كالخمر والميسر والعاشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي عشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني عشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث عشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع عشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس عشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس عشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع عشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن عشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع عشر ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والعشرون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والثلاثون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والاربعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والخمسون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والستون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والسبعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والثمانون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والتسعون ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والمائتان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والثلاثمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والاربعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والخمسمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والستمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والسبعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والثمانمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والتسعمائة ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والالف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والالفان ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثلاثة الاف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والاربعة الاف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخمسة الاف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والستة الاف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسبعة الاف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثمانية الاف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتسعة الاف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والعشرة الاف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والاحد عشر الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والاثنا عشر الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثلاثة عشر الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والاربعة عشر الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخمسة عشر الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والستة عشر الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسبعة عشر الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثمانية عشر الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتسعة عشر الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والعشرون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والثلاثون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والاربعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والخمسون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسادس والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسابع والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثامن والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والتاسع والستون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والسبعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والحادي والسبعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثاني والسبعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والثالث والسبعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والرابع والسبعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بالمصلحة
والمفسدة كالخمر والميسر والخامس والسبعون الف ان الحكم الشرعي قد يكون معللا بال

الاشبه المصنعة وهي الاتصال وهذا المجاز انما هو من مجاز الراجح الى المجاز المرجوح الافراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمجموع لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو اسناد الشيء الى ما هو له بحسب الوضع المفيد وهو المجاز بالزيادة كذا في الصحاح الزائد مستعمل اسم المصدر واسم المفعول واسم الفاعل كل منها يطلق على الآخر مجازا فقد حصل فيه ستة محال هذا طعن لله اي محلوس لله وقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه اي مما علموه وانكر ان يقول هذا الا من اطلع على اسم الخزو واراد بالكل الرأس منه حزوز المسبع واعلم ان الراجح في رقبة افتتاح مطوعي الحنفية اربعة وصدر ما عداها اذ في هذا الفصل في الاقسام والتقاسيم قال الدال على المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الافادة والعمل والمشتق لانهما معاني الحصول والعلم لانه لم يستقل لعلاقة اقول دخول المجاز في الكلام قد يكون بالذات اي بالاصالة وقد يكون بالتبعية كالذي يدخل فيه المجاز بالذات اسم لصدر الحرف لانه لا تفيد معناه وصيرورته للاندكاك متعلقة فاذا لم تفد وصيرورته فلا مدخل للمجاز لكن دخوله وقع على تقدير الكلام فقد واما بيان دخوله فيه بالتبع فان يستعمل متعلقاتها على استعمالا مجازيا بسبب التغير المتعلقات الباء مثلا في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم عذرا وهو ان كان تعليل الالتباط بصيرورته عذرا وهذا مجاز كان قال لام العلة اضيا مجازا وهنا في الحقيقة رجع الى مجاز الترتيب الذي في العلة كقاسمه والمشتقات من ضارب ونحوه لان دلالة العلم والمشتق مع اصله وهو المصدر في نحو حصة او مجازا اما كدلالة ضارب مثلا على ضرب اقتضى القرب اما كان مجاز الاول كدلالة الضرب والحالة هذه لعولنا زيد وضرب مجاز الحصة الثالث العلم لانه ان كان مرتجلا او منقولا لغير علاقة فلا اشكال لانه ليس بمجاز وان كان لعلاقة كمرسم وله مشاركا لما اقترن بحكمه او وضعه مراكبه فكذلك لانه لو كان مجازا لاستعمل اطلاقه عند زوال العلام وليس كذلك وعلل المصنف بكونه لم يستقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو كان في الاستعمال وجود العلام فان التزم كونه مجازا فرد عليه هنا والاورد عليه في حد المجاز ايضا فرد عليه قوله هنا حاتم جواد وزهير شعر او قوارات متسويه فانها اعلام دخلها التجوز الاان يقال ان الكلام انما هو في استعمال العلم في ما جعل علما عليه لكنه على هذا التقدير لا يدل تخصيص الدعوى والنقض فلانه توهم ان العلم قد دخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك واذا علمت ما ذكرناه علمت ان ما عداه قد دخل فيه المجاز بالذات كالسؤال المحصول وقولهم الكرسي فقط بحواشيه كالمجاز عما عدا الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمسلك والنقل والاطلاق لهم كل على الطلوع ثانيا والاول الحقيقة عند ابي حنيفة والمجاز عند ابي يوسف رضي الله عنهما اقول الاصل في العلم هو الحقيقة حتى اذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي كان الحمل على الاول المجاز طلبا الاصل والمراد بالاصل هنا اما الدليل او الغالب والدليل على العرف اصلا ان المجاز انما يصح عند نقل اللفظ من شيء الى شيء لعلاقة بينهما وقد يسد عن اعتبار الدليل للوضع الاول والمناسب والنقل واما الحقيقة فانه يكفي فيها مجرد الصدور وهو الوضع الاول وما هو موجود على اي وجه

اعلم

اعلم وجودا اما يتوقف على ذلك الشيء مع مشاركة غيره في الباقي اعلم ان المجاز يحتاج الى العلم وقرينة ومعنى لصحة ان الحمل على المجاز موقوف على القرينة الحالية او المقالية وقد يخلو عنه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد هو المجازي الثاني ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فلا يجوز ان يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير وقد نص على في المحصول حيث ذكر في اثناء المسئلة ولا عليها مع الوقوع في الاشتراك ويلزم الوقف وهو محال بالنص قوله فان غلب اي هذا في ما اذا لم يكن المجاز غالبا على الحقيقة فان غلب فقال ابو حنيفة الحقيقة اولى لكونه حقيقة وقال ابو يوسف المجاز اولى لكونه غالبا فكان للقرائن مشروح السفيع وهو الحق لان الظاهر هو المكلف به وفي المحصول والمنتخب عن بعضهم انهما سواء فلا مصرف لصدها الا النية لان كلا واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه واسقط صاحب الحصار وجزم الامام في المعالم ومثل له بالطلاق فقال انه حقيقة في اللغوي ازاله القيد سواء كان عن نكاح او ملك يمين او غيرهما ثم اختص في العرف بازاله قيد النكاح والاصل هكذا اذا ثبت ان الاصل الامة اثبت الطلاق لانعدام الا بالنية ثم قال وعلى هذا لا مصرف الا المجاز الراجح وهو ازاله قيد النكاح الا بالنية وليس لذلك قال النحاة انه انما يحتج الى النية لانا ان جعلناه على المجاز الراجح وهو ازاله قيد النكاح فلا يلزم وان جعل على الحقيقة المرجوحة وهو ازاله مسمى القيد مرجوحة هو فلزم اذ ان قيد النكاح ايضا حصول مسمى القيد وفي العموم ان احد الطرفين في هذا المثال يحتاج فيه الى النية بخلاف الطرف الاخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق ولم يذكر ما في المحصول وفي المنتخب وههنا امور مهمة احدها انه لم يجر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم فان موضع هذه المسئلة النهي وعقله عنهم القوافي ايضا قالوا المجاز له اذا لم تعارضه حقيقة كالامر للوجوب والنهي للتحريم الا بقرينة كالامر للاستحباب فلا اشكال في عدم الحقيقة وههنا واضح الساري ان علة استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد ابو حنيفة والوقف على عدم الحقيقة والمجاز فانه يطلق على العقد والوطي اطلاقا متساويا مع انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وجعل ابن الساعاتي في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال انه احال عارض ولا يتعين الا بقرينة وورد في المحصول هذه الصورة في المسئلة السابقة في الباب التاسع وجزم بالثاني وفي الثالث ان يكون احدهما والحقيقة مهجورة لا يراد في العرف فقد اتفقا على عدم المجاز لانه اما حقيقة شرعية كالصلاة او عرفية كالدابة والاطلاق بعد بهما على الحقيقة اللغوية مسألة حلف لا ياكل من هذه النخلة فانه يحنث بثمرها لا بخشبها وان كان هو الحقيقة لانها قد امتنعت في السريع ان يكون احدهما والحقيقة شاهد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف قالوا لا اشرب من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع في النهر بفيه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب بالكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة مهجورة لان الرجل لا يراد لاجل الكرع بفيه وعرفهم يكرع بفيه وقال

الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف ان يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الى
الذهن عند الاطلاق والمنقول النزعي والعرفي وورد اللفظ في غير الشرع وغير العرف كما اذا اورد
في الصلاة فانه يحمل على وضعه له الامر الذي يرد الحكم بالثواب والموجب للوضوء على الوضوء مطلقا سواء
اذ الم يكن المجاز مرجوحا ان كان وردا منه ولا فانه اذا قال القائل مثلا ليس في الدار
دابة فليس فيها حمار قطعا لانا لن حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو انكار وشهه ولا لام او على
الحقيقة وهو مطلق ما دامت مسببة انكار اصالة لزم من رفع الاعم رفع الخاص فصار الكلام دالا على ان المجاز
الراجح على كل تقدير ولا موقف على القرينة اما الحقيقة المرجوحة فهي متوقفة على تقدير دون تقدير وهو
الموقف وان كان الكلام في سياق الاثبات كان الاعلى موقف الحقيقة المرجوحة فاذا قال القائل الدار دابة كان
حملناه على الحقيقة المرجوحة بلا كلام او المجاز الراجح مسببة اصالة لزم من رفع الخاص رفع الاعم وان
المجاز وما ثبت على تقدير دون تقدير فموقوف على القرينة بصارت الصورة الحقيقة بلام موقوف على القرينة
وانما لا توقف الامر الثالث ان الكمال المطلق فيه فظرا لانه صار حقيقة عرفية غالبة
في حال قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سياتي ولذا ذكر المسئلة في شرح الآمدي والاولى كلام ابن
الحاجب قال السادسة تعدل الى المجاز لنقل لفظ الحقيقة كالخنفقوق والحفاء معناه
لقضاء الحاجة او للاغلبة لفظ المجاز او عطفه معناه كالمجلس او زيادة بيان كالاسد الشجاع للفظ
فلا يكون حقيقة ولا مجازا كالوضع الاول والاعلام وقد يكون حقيقة ومجازا كاصطلاحي كالدابة الناسية
علامة الحقيقة سبق الفهم والبراءة الذمة وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسئل القرية
والاعمال بالمنسي كالدابة للحمار قال السادسة في سبب العدول عن الحقيقة
الى المجاز وهو اما ان يكون سبب لفظ الحقيقة او معناها او سبب لفظ المجاز او معناه فالاول كما
ان يكون لفظ الحقيقة ثقيلا على اللسان كالخنفقوق قال الجوهري وهو الداهية ثم ذكر اعني الجوهري
الكلام على الداهية ان الداهية هو ما صيب الشخص من خطوب الدهر العظيمة قال وهو ايضا الجد الرأي
اذا نكر وهذا وكذا ان يتقارع هذا اللفظ لثقله الى لفظ اخر منه وهو المصيبة علاوة على الموت
مثلا فعال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين ان المجاز هنا هو الاستقال في الخنفقوق الى الداهية
وهو غلط فان موضوع الخنفقوق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري واما الذي هو ان يكون معناها
حقيرا كقول المتنبي لسلمان الفارسي علمكم بسيكم كل شئ حتى الخراءة حيث الحاجة الجهة على قدر الحاجة له
قال له سلمان اصل نهانا عن كذا واذا قال معنا ما حقيرا عدا عنها الى التعبير بالغائط الذي هو اسم
للمكان المطمئن اي المنخفض وقضاء الحاجة الذي هو عام في كل شئ وفرع عليه الشارحين ان
الغائط هو الحقيقة فعدل عنه الى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش او تعمم فيه صاحب الحاصل
فانه قد غلط في احتمال كلام المحصول واما الثالث فهو ان يحصل بشعال لفظ المجاز شئ من
انواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمماثلة والتجنيس ووزن الشعر والاحتمال الحقيقة وقد يعرض

الشارحين

الشارحين البلاغة ما رجع حاصله الى كونه اقوى والمبالغة في المعنى الحقيقي وليس كذلك كان القوة تنبئ
لغوساي واما الرابع هو ان يكون المجاز غطه اي عظيم فهو كقولك سلام على المجلس العالي فان فيه تعظيما
الحاضرين فهو كقولك سلام عليك او هو فيه زيادة بيان يكون فيه تقوية لما يريد المتكلم افاده له والمحصول فهو كقولك
رأيت اسدا فان فيه من المبالغة ما ليس في قولك رأيت انا شبيه الاسد في الشجاعة ولا ذكر هذه
المسئلة في المنخول ولا في شرح الآمدي وابن الحاجب المسئلة السابع قد الكلام حقيقة ولا مجازا وذكر في سبب
ذلك الامام والآمدي احدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب اذا وضع الواضع لفظ المعنى ولم يستعمله فيه لما تقدم
ان احد الحقيقة والمجاز ان الاستعمال هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا حقيقة ولا مجاز او اهمل المصنف هنا
القيد ولا بد منه وقيده تبعا للامام بالوضع الاول احترازا عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند
ذكر العلام لكن الوضع الحقيقي يتناول على الوضع المجازي ووجه الاخراج ان المراد من قولنا المجاز موضوعا
ان استعماله موقوف على اعتبار العرف لذلك المعنى او الحاصلة ما ذكر المجاز لما يتناولهما له او مثله
واما تنصيصهم عليه فلان وضعه قد يكون بالاستعمال الغير الكافي القولي ان الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز
فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الذي الاعلام للتعريف واسناد وغيرهما فلا يكون حقيقة لانها
لبثت بوضع واضع للغة وانها مستعملة في غير موضوعها الاصلي ولا مجاز لانها مستعملة لغير علاقة وهذا
الكلام ضعيف اما الاول فان العرب قد وضعت اعلاما شيء والعلاقة التي فانه اما ما ذكر عنا على مذهب
شيوخه وهو ان الاعلام كلها منقولة وقد خالفوا في ذلك جمهور النحاة وقالوا انها تنقسم الى منقولة وغير
كما يجيء ان شاء الله تعالى لن يكون حقيقة عرفية خاصة واما الثالث فقد تقدم معه في المسئلة الرابعة قوله
وقد يكون اي قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن اصطلاحين كالدابة
الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت فيما تقدم ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى
الواحد قد يكون حقيقة فقط او مجازا فقط او حقيقة ومجازا او لا حقيقة ولا مجازا ان المسئلة الثانية
في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو ان اصله مستغن الى الافهام عما عداه من اهل اللغة
دون قرينة لان كل سامع لعلم بعلم ان الواضع وضعه له المرتبق بهمة اليه دون غيره وقد اهمل المصنف
التقييد بالقرينة مع ان كل امام واتباعه ذكروه ولا بد منه لخرج قولك رأيت اسدا رمى بالبليد ونحوه
فان قيل المشترك اذا اخذ عدم القرينة لا يتبق الفهم منه شيء مما هو حقيقة في كل واحد فلم
للعلامة تسليم الاطراد لا لانعكاس الذي بعده للفظ عن الفهم فاذا سمعنا اهل اللغة يعبرون
عن المعنى الواحد بلفظ بكل واحد منها لا بقرينة فيكون الكل حقيقة لان حد الحقيقة دليل
على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم واما المجاز فله علامات احدها ان الحال او الشيء على ما
يستحيل منه لان الاستحالة تعني انه غير موضوع له فيكون مجازا لقوله تعالى واسئل القرية الثانية
اهمال اللفظ في المنسي بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى لم اراد ثم ترك اهل اللغة واستعماله في بعض تلك الافراد

بحيث يصير ذلك البعض منتهما مستعملا للفظ في ذلك البعض المنسي فيكون مجازا اي عرفيا كما قاله الامام
مساله الدابة فانها موضوعة في اللغة لكل ما دب كالفرس والحمار وغيرهما وفي بلاد العراق
لتستعمل في الحمار بحيث صار منتهما فالحالة هذه عليه مجاز عندهم واما الحالة التي على عرف المنسي فقد
اطلقوا بانه مجاز لغوي لان وضعه على الحمار بارض مصر او الفرس بارض العراق وضع لغوي ولقائل
ان يقول ان استعمال المسلم الموضع الاول كان حقيقة والان مجازا فان الوضع الثاني لا يرفع
الاول عن ما وضع له وقد نقل الامام علامات لقوى الحقيقة والمجاز وضعفها فلذلك تركناها المصنف

قال الفصل التاسع في تعارض ما عارض لهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار
والتخصيص والكلام عن كل واحد الاول النقل اول من الاشتراك لافراده في الحال كالراجح الثاني
المجاز خير منه للزوم اعمال اللفظ مع القرينة ودونه كالمشترك الثالث الاضمار خير من آحاده الحاجة
الى قرينة واحتياج الاشتراك الى اثنتين صورتين مثل واشتراك الفرد الرابع التخصيص خير من المجاز
كاستثناء مثل واسجدوا لما لكم الاول فانه مشترك او محتمل لعقد فخص عنه الفاسد الخامس المجاز
خير من النقل لعدم استغراقه بخلاف الاول كالصلاة ان دل الاضمار خير لانه مثل المجاز لغوا لعقل ولعموم
الربا فان الاضمار خير او الربا نقل لحكم العقد التابع التخصيص اولى لما تقدم مثل حل الله البيع فانه
المفاد له مطلق وخص عنه الفاسد او نقل الى المستجمع لشرائط الصحة المثل الاضمار مثل المجاز
لاستوائهما في القرينة مثال ذلك ابني الكلام التخصيص خير من الاضمار لتعين والمجاز لا تعين مثال
ولا تاكلوا اموالكم بدراهم لله عليه فان المراد باللفظ فيه النسيان او الدين العاشر التخصيص خير من
الاضمار لما مر مثاله والكلام في التخصيص جاء تتمة الاشتراك خير من النسخ لانه ابطال والاشتراك تاخير
خير منه بيان علم ومعنى وهو خير منه بيان معنيين او الحاصل انهم اراد المتكلم بحمل
احمال الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه اذا انتفى احمال الاشتراك والنقل
كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احمال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ ما وضع له واذا انتفى
احمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الامام ولا يخفى
ان هذه الاحتمالات انما تحتمل بالنظر الى الطرق ودليل هو على ان الادلة السمعية لا تفيد القطع الا بعد شروط
عدم هذه الاحتمالات وانتفاء النسخ والتقديم والتاخير وتغير الاعراب والتقييد والمعارض العقلي مثل
كون المجمل محتملا الى الجملة التي ذكرتموها علم ان التعارض بين الاحتمالات الجملة الموجودة في الكتاب مع عدم
ليس وضابطه ان اخذ كل واحد مع ما بعده فالاشتراك يعارض الاربعة الباقية والنقل يعارض
الثلاثة الباقية واما معارضة الاشتراك والنقل لعدمت لهذه تسعة اوجه والمجاز يعارض الاضمار
والتخصيص ومعارضة الاشتراك والنقل لعدمت لهذه سبعة اوجه والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته
للثلاثة الباقية لعدمت لهذه ستة اوجه ولم نتعرض الامام واتباعه لمثالها وقد تعرض المصنف لجميع
لذلك واذا اردت معرفة الاولى الجملة عند التعارض وغيرها فاعلم ان كل واحد منها راجح

بالنسبة الى كل ما بعده راجح على ما قبله الا الاضمار والمجاز فهما سيتيان فاذا اتضحت هذه الجملة كما ذكرتها
المصنف امن الحوالة ستعرفها وفي دقة عقلوا عنها الاول النقل اول الاشتراك لان المنقول
مدلوله متعدد في الحال بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فلهذين
السببين كان النقل اولى من الاشتراك وان كان مدلوله متعددا فلا يمنع العمل بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فلهذين
محملا لا يعارض الاشتراك عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ القرء يحمل الحيض والطهر مشتركا بينهما وفي
القدر المنتخب من النصاب وان يكون موضوعا للماء فقط ثم نقل الى العقد المنتخب شرعا فالنقل اولى لما قلناه
الثاني المجاز اولى من الاشتراك لوجود نصف احدهما ان المجاز اغلب من الاشتراك الا ان الكلام بعيد الغلط
محل الشك الثاني ان فيه اعمالا للفظ دائما لانه ان كان معه قرينة تدل على ارادة المجاز اعملناه فيه
وان لم تكن اعملناه فيه والا اعملناه في الحقيقة بخلاف المشترك فانه لا بد في اعماله من القرينة مثاله النكاح يحمل
ان يكون مشتركا بين العقد والوطء وان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فلو حمل المجاز اولى لما قلناه الثالث
الاضمار اولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى القرينة الا في صورة واحدة وهي حمل لفظ على احد مدلوليه
حالة عدم القرينة لا بد من قرينة تعين المراد واما اذا اجرى على ظاهره فلا يحتاج الى قرينة بخلاف المشترك فانه يحتاج
الى القرينة في جميع صور مثاله قوله تعالى واسئل القرية فحمل لفظ القرية على الاهل والاهنية
وان يكون حقيقة في الاثنين فقط وكل واحد من الاهل والاهنية اولى من الاشتراك لما قلناه السابع التخصيص اولى من الاشتراك
لما مر في التخصيص خير من المجاز كاستثناء والمجاز خير من الاشتراك لما تقدم والخبر خير من الانشاء مثاله استدلال
الحنفي على ان لا يحل النكاح الا بولي بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين احدا حتى يؤمنوا فدل على ان المراد بالنكاح
هنا هو الوطء فيقول لان نهي الملك للاشتراك لانه وان تعذر ان النكاح حقيقة في العقد كما في قوله
تعالى ولا تنكحوا الايامى منكم فنهي حمله هنا عليه فرارا من ذكر وقول الحنفي وانت ايضا ملزوم التخصيص
لان العقد الفاسد لا يفيد الحرمة فقول الشافعي التخصيص اولى لما قلناه الخامس المجاز اولى من
النقل قال السلمي نسلم نسخ للمعنى الاول لكن لا نسلم المجاز مثاله قال للمولود عبدي للاقرار
الى الافعال الخاصة والاعمام والناقصة مولوية ان استعمالها فيها مجاز هو المجاز اولى لما قلناه السادس
الاضمار اولى من النقل لان الاضمار والمجاز متفقان والمجاز خير من النقل لما عرف والمتفق
للخير خير مثاله قوله تعالى لا تاكلوا الربا فانه لا بد فيها من اضمار اما الربا هو الزيادة وهي ليست
محل لان عينها لا تحتمل التقدير اعدم الربا اي اخذ الزيادة فاذا تعارفا على اسقاط صح
العقد وقال الشافعي المستعمل في الزيادة لقرينة قوله واحل الله البيع فكون المنهي
عنه هو فضل العقد فقط سواء اتفقا على اسقاط الزيادة ام لا السابع التخصيص اولى من النقل لان
التخصيص خير من المجاز كاستثناء والمجاز خير من النقل لما تقدم والخبر خير مثاله قوله تعالى
واحل الله البيع قال الشافعي رضي الله عنه المراد بالبيع هو البيع اللغوي وهو مبادلة الشيء المتمول
الا ما خصه الشرع ورد النهي عنها فعلى هذا يحمل جميع انواع البيوع الا ما خصه الشرع وتعالى

النبي صلى الله عليه وسلم لما قال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاة
والسلام بئس الخطيب انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن
بين العبارتين فرق وجوابه ان الانكار انما هو لان افراد اسم الله تعالى بالذكر اشد تعظيما له بدليل علمه
ان الرتبة في معصية الله ورسوله لا تتصور كونها مثل ... استعمال الواو وهنا مع اتفاق الرتبة دليل
لنا عليكم فان قيل انه قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فجمع
بينهما في الضمير ... جمع الخطيب ... الفرق ... منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم فيه انه جمع بينهما
لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وايضا فكلام الرسول صلى الله عليه وسلم جملة واحدة فالمقام
الكلام فيه موضع المضمر ... للغير بخلاف كلام الخطيب فانه جملتان ... الثاني اذا قال لغير المدخول
بها انت طالق وطالق طلقت واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان كقوله انت طالق طلقتين
وجوابه ان قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون انشاء والانشاءات تقع معانيها مترتبة على
الفاظها فيكون قوله وطالق انشاء لطلاق لا يقع لانها بانت بالاولى بخلاف
قوله طلقتين فانه تفسير لطالق وليس بانشاء قال **الثالثة** الفاء للتعقيب اجماعا ولهذا
ربط بها الجزاء اذا لم يكن فعلا وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم مجاز لتسببه في الطرف ولو
عند مثل ولاصلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها للسببية ... التعقيب والتبعيض
والتنبيه ... حقيقة في السببية ... **اقول** الثالثة الفاء للتعقيب اي ...
على وقوع الثاني عقب الاول بعد مهلة ... كل شيء بحسبه فلو قال دخلت مصر فمكة افاد التعقيب
على ما ذكر واستدل المصنف عليه بالاجماع ... وقد ذهب الفراء الى ان ما بعدها ... يكون سابقا
وذهب الجرمي الى انها ان دخلت على الاماكن ... المطر ... بين لنا ... ونزل المطر
بحذاء ... وان كانت ... في هذا ... والعطف ... للتعقيب ... بكلمة
الجزاء ... اذا لم يكن فعلا لجواز قام زيد فعمرو قائم فان الجزاء يوجد عقيب الشرط فلو لم يكن الفاء
مناسبة لهذا المعنى ... للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا يجب ...
يجوز ... وانما ... بعده الفعل لان الفعل ان كان ماضيا لا يجوز دخولها عليه لجواز قام زيد قام عمرو وان
كان مضارعا جاز ... لجواز قام زيد فيقوم عمرو وفيه ... يطول ذكره محله كتب النحو وهذا
الدليل ذكره المصنف نقلا عن ... انه استدلال وفيه نظر ... الدلالة على
ان الفاء جزاء للاول ... عنه ولكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ... الماضي لم يجعله
دليلا ... الاستدلال بالاجماع ... التعقيب والتسبيب ... كلامه
المصنف ... الجواب ... استدلال الخصم على انها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تفتروا على الله
كذبا فيسحتكم فان الافتراء في الدنيا والسحت وهو الاستئصال انما هو في الاخرة وهذا الحمل ...
دليلا ... وجوابه ان الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جعل كالمتعقب

جعل

الواقع عقيبه ... المجاز ... من ... المسلمين ... على
الطرفية ... ما دخلت عليه طرفا لما قبلها اما حقيقة نحو جلست في المسجد او تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم
في جذوع النخل فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع تمكن الشيء في المكان ... وهذا مذهب سيبويه
والجمهور وذهب الكوفيون والقتبي وابن مالك الى انها تاتي بمعنى على ... التقدير والاصل ... على ظاهر
كلام المصنف تبعا للامام ان ... حقيقة في الظرفية الحقيقية والتقديرية بان يكون متواطئا او مشككا
او مشتركا ومقتضى كلام النحويين والاصوليين ان استعمالها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن
الفقهاء من قال انها قد ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك ... لقوله تعالى لمسكم فيما افضتم
وقوله تعالى لمسكم فيما اخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام ان امرأة دخلت النار في هرة وقوله في النفس المؤمنة مائة من الابل
ولم يثبته المصنف تبعا للامام لان المرجع فيه الى اهل اللغة ولم يذكره احد منهم واما ما استدلوا به فمحمول على الظرفية
التقديرية مجازا **المسئلة الرابعة** لفظة من ... الغاية اي في المكان اتفاقا كقولك خرجت
من البيت الى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك والخلاف ... الى ...
لكثرة وروده نظما ونثرا ... وتكون ايضا للتبيين اي لبيان الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وتكون ايضا للتبعيض كقولك اخذت من الدراهم ويعرف بصلاحية اقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندنا انها
للتبيين لوجوده في الجميع الا ترى انها تفيد في هذه الامثلة مكان الخروج والمجتنب والماخوذ منه فيكون حقيقة
في القدر المشترك ... كان حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك او في البعض خاصة لزم المجاز فتعين ما قاله ولذلك
المصنف دفعا للاشتراك والمجاز لكن اورد **قال الخامسة** الباء تعدي اللازم وتجري المتعدي لما يعلم من الزوم ...
... عن ابن جني ... **السادسة** انما للحصر ... الاثبات وما للنفي ...
... **قال** ... والكثير ... **اقول** ...
... المراد ... المصنف عنه ... وقد لا ...
... الالصاق ... اذا كانت بمعنى الهمزة في نقل الاسم من الفاعلية الى المفعولية كقوله تعالى ذهب الله
بسمعهم اي اذهب سمعهم والتعدية والالصاق هو الصواب والصواب لا سيبويه ... معنيين ...
بسبعة اقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز كما هو معروف في كتب النحو قال وان دخلت على ... كقوله
تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون للتبعيض خلافا للحنفية وعند المصنف ... يجري المتعدي ... المطلق لا
... فائدة ... الا عن العبث وهذا ... مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى
... وقوله ولا تلقوا بايديكم اي ايديكم وايضا ... معقول بنفسه وهو ...
والباء حرف الجر وهو المرسل والتابعه ... الاستعانة ... بسم الله واسحوا برؤوسكم وحاصل ما قاله
ان ... جعلت ممسوحا والراس ماسحه وهو صحيح ... المصنف بانها للتبعيض مناقض ...
في الجمل والبيت ... قال الامام ... الفرق بين ... المنديل ... فانه يعم الاول
وبعضه في الثاني ... لما علم الفرق ... مردود فان الفرق بينهما ... الاول
ممسوحه وفي الثاني ماسحه ... قال وانكر ابن جني ورودها للتبعيض وقال انه شيء لا يعرفه اهل اللغة نرده
فانه شهادة على نفي غير محصور ... وتابعه عليه المصنف وهذا ايضا ممنوع فان العالم ...
والتحقيق ... في المسئلة الثالثة فانه تعدد كونها للسببية ... ذكره اهل
اللغة ... كقول الشاعر ... فانه قد اشتهر **قال**
الشاعر شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج اي شربن ماء البحر ... الاخر

فاثبت فاها الخ انفرد بها شرب الشريف ببرد ما يخرج ۞ اى من برد وانفعه الكوفيون ونقض
عليه اصحاعه غير هم منهم الاصمعى والفارسى والفراء وقال ثعلب من لقيناه من المكيين ارى مالك وهو من
الاصوليين فيما اعتقد انهم لم يشاهدوا ابدا الكى بمسح بعض الراس لاجل الباء والسنة كذلك انما الكى بالصاد كما
كاستعرفه فى المجمل والمبين **المسئلة السادسة** تفيد الحكم بانتفاء نحو ما اشفعه فى ظالم
مسلم هل يفيد حصر الاول فى الثانى على معنى انه يفيد اثبات الشفعة فى المعصوم ونفيها عن غيره فيه مذهبان صحح
الامام واتباعه انها تفيد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق اى لمفهوم فيه مذهبان حكاهما الحاجب وتقصى كلام الامام
واتباعه وفهم المصنف انه للمنطوق لانه استدل بان ان للاثبات وما للنفى كما سياتى فافهم ذلك واختار
الامدى انها لا تفيد الحصر اصلا بل تفيد الاثبات وهو الصحيح عند النحويين وتعلم منه تصحيحا الواحدى فى شرح
التسهيل فى التصريف ولم يصحح ابن الحاجب شيئا استدل الاولون بانه يصح ان يقال انما هو مركب من انما وانه ان
كلمة ان للاثبات الشئ وما للنفى فيفيد الحصر اذ المركب يجب الحكم بمفهوم قيد مدلولها على غيره فيه مذهبان صحح
ابن الحاجب النفى والاثبات على غيره ولحق الزوم التناقض والاظهر كون النفى راجعا الى المذكور والاثبات للمسكوت عنه
لانه اهل لاثبات بعض الحكم لانه الكل وهو المراد بحصر وهذا ضعيف لان ما للنفى كما ياتى فاذا ذكر ذلك واختار
الوجه الثانى ان العرب الفصحاء استعملوها فى مواطن يحكم بها الاعشى وقيس الاكثر منهم حتى
واما العشرة للكثرة ۞ قال الجوهرى معناه اكثر عدد اقال وقصون تفصيل عامر على علقمة وقال
الفرزدق انا الزائد الحامى الذمار وانما يدفع عن احسابهم انا او مثلى ۞ قال الجوهرى تقول اذا مر الاسدى زائد
وند امر القوم اى حث بعضهم بعضا على الحرب وتوله فلان حامى الذمار اى اذا ذمر وغضب حمى بعضا
وتقال الذمار ما وراء الرجل مما يلحقه عليه ان يحميه اى من اهله وغيرهم وجه الاستدلال له المقصود الاصل
الاخير العشرة فى الكثير وحصر الدفع فيه قد قال على انها للحصر **قوله** وعوض اى عوض ما ذكر اه بقوله
تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت فلو بهم فانه لو افاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل الا لمومنا
ولس كذلك **وجوابه** ان المراد بالمومنين هم الكاملون فى الايمان **فائدة** من ادوات الحصر
الا على اختلاف فيها بانى فى بابه ومنها حصر المبتدا فى الخبر نحو العالم زيد وحصر بغى زيد وفيها المذاهب الثلاثة
المذكورة فى انما ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشرى وجماعة نحو اياك نعبد **قال**
الفصل التاسع فى تعقبه الاسدلال الاول لا لفاظ وفيه مسائل الاولى لا يحاطبنا الله عز وجل بالمهمل لانه هذيان
احبت الحشوية بانا نعلم بالمهمل انه مراد الله تعالى لا بالوضع بل بالقرائن وبقوله تعالى كانه رؤوس
الشياطين فليس مثل فى الاستعمال بمعنى التشبيه بل بمعنى ان الشئ يخيل على خلاف ما هو به
مهمل قالت المرجئة بعد احتمالا فليس جنسا يرفع الوقوف عن قوله تعالى **اولا** الاسدلال لا لفاظ
يتوقف على معرفة ان هذه الاسدلال من قبيل بطريق المنطوق او المفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر
فيه سبع مسائل تعلم بيان ذلك يتوقف على انه تعالى لا يجوز ان يحاطبنا بالمهمل ولا بما يحالف الظاهر لانه لو
كان كذلك لتعذر الاسدلال لا لفاظ على الحكم وبدانها كلها من هذا القبيل المسئلة الاولى لا يجوز ان يحاطبنا الله
تعالى بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص على الله محال وعنوان المحصول لا يجوز ان يتكلم بشئ ولا يعنى به شيئا
وهو قريب من عنوان المصنف وعنوان المنتخب والحاصل بينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا
يكون لها لة العدم بمعناه وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز ان يشاء الله تعالى علما لا
يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه يجوز والصواب فى التعبير ما ذكره فى المحصول وافتضاه كلام
المصنف وقد صرح به ايضا عند الكلام فى المجاز وابو الحسين فى شرحه له واستدلا للحكم بان فائدة العلم
بتلاوته قال فى المحصول وكلام الرسول فى الامتناع مثل ذلك قال الاصفهانى فى شرحه لا اعلم احدا ذكر

ذلك ولا يلزم من كون الشئ معصية فى حق الله تعالى ان يكون معصية فى حق الرسول قال الجمهور والنسيان جايز على الانبيا
قوله احبت الحشوية اى على جواز تلاتها وحيا لا **قوله** ورده فى القران واين الكتب من السور نحو الرحمن
وجوابه ان المعانى وان كانت معلومة فهى فى الاصل مجهولة الكيف والحق فيها انها اسما للسور الثانى قوله تعالى وما
يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون امنا به الاية وجه الدلالة انه يحسن الوقف على قوله الا الله
والجديد ان الواو للاستيناف والراسخون مبتدا ويقولون خبره واذا جاز الوقف عليه ثبت ان القران سيعلم تاويله
تاويله الا الله وقد جاء تاويله وهذا هو المطلوب وانما قلنا يحسن الوقف عليه لانه لو لم يحسن لكان الراسخون معطوفا
عليه وجديد بعض ان يكون قوله يقولون حالا اى قايلين ولا يجوز ان يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه
لاستحالة ان يقول الله تعالى امنا به فكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل عدم الاضمار المعطوف
والمعطوف عليه فى المتعلقات واذا ثبت هذا بطل ما قالوه وهذا الدليل انما يتم فرضه بدل عليه اما اذا قامت قرينة
على خلافه لا تطرد دعوى المصنف لانه تقدم ان الخلاف فى الخطاب بلفظة يعنى لم يفهمه ودعواه اولا فى المهمل
واجاب المصنف بانه انما يسمع تخصيص المعطوف بحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه اما اذا قامت قرينة
ترفع اللبس فلا باس كقوله تعالى وهنا له اسحاق ويعقوب فانه اسحاق ويعقوب فانه حال من يعقوب خاصة لان الباقى
ولد الولد ولا يخفى ما فى ذلك لان العقل قاض بان الله تعالى لا يقول امنا به الا **قوله** تعالى طلعها كانه
رؤوس الشياطين فان هذا التشبيه انما يعقل لو علمنا رؤوس الشياطين ونحن لا نعلمها وانما نعلم
للعرب فانه مثل فى الاستعباح متداول بينهم لاجل انهم يحملوه قبيحا وهذا ايضا لا يطابق الاخوى لما تقدم
فائدة اختلف فى الحشو فقال ابو الحسين البصرى فى حلقته هو ما لا يفيد فى الكلام
فسمى الحشو حشوا لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصرى فى حلقته فوصف كلامهم بذلك
حشوا الحلقة اى جانبها واجاب بانى سمى حشوا ومنه الاحشاء لانها فى جانب البطن **المسئلة الثانية** يجوز ان
يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره اذا كان هناك قرينة تصحبه تبين انه السان كلمات التشبيه ولا يجوز
ان يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لان النطق بالتشبيه الذى ذلك المعنى المراد مهمل لتعذر استفادته به والخلاف
فيه مع المرجئة فانهم يقولون انه تعالى لا يعاقب احدا من المسلمين ولا يخرجه من الايمان بمعصية كما لا يضع مع الكفر طاعة
فالوا زلما الايات والاخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها الخوف وفايدته الاحجام عن
المعاصى واجاب المصنف بالمعارضة وهو ان فى هذه الايات ترفع الوقوف عن اوامر الله تعالى وانواله رسوله
ادنا من خطاب الاوحيان يراد به غير ظاهره واصلا للاحكام اما يكون عند العقاب وهذه المسئلة
معرفتها متوقف على معرفة المرجئة ومعرفة اسدلالهم وقد اشار اليه المصنف اشارة بعيدة وتصيلها ما
قلناه واما الاوامر والنواهى فلا خلاف فيها قال الاصفهانى فى شرح المحصول والمذكور الحاجب هذه
المسئلة ولا الى قبلها والمرجئة كما قال الجوهرى مشتقة من الارجاء وهو التاخير قال تعالى ارجه واخاه اى اخره فسموا
بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا اسقوطه بل ارجوها اى اخروها والاحضوها ۞
قال **الثالث** الخطاب اما ان يدل على الحكم منطوقه ويحمل على الشرعى ثم العرفى ثم اللغوى ثم
المجازى او بمفهومه وهو اما ان يلزم من مفرد تدوين عليه عقلا او شرعا مثل ايجب واعلم عدوك عنى ويسمى
ايضا او مركب موافق وهو نحو الخطاب كرما لا تحرم السافه على تحريم الضرب وجواز المباشرة
الى الصبح على جواز الصوم جنبا او مخالف كذلك ومع الحكم اما عند المذكور وتسمى دليل الخطاب **اولا**
المسئلة الثالثة فى تعقبه الخطاب على الحكم المنطوق بالعموم اما الدلالة فقد يكون
بالمنطوق وقد يكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم ما
دل عليه اللفظ لا فى محل النطق وسمى بذلك **الاول** ان دلالة اللفظ منطوقه وهو المعنى الذى دلالة
اللفظ عليه فى محل النطق والاعلى الخصمة الشرعية ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فان لم يكن له حصمة شرعية

او كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لانه المتبادر الى الفهم فان تعذر
حمل على الحقيقة اللغوية وهذا اذا اشار استعمال الشرعي العرفي بحيث صار بسببها احدهما دون اللغوي فان لم يكن فانه يكون
مشتركا لا يترجح الا بقرينة فالراجح **وقائل** ان يقول من الفواعل التي يعتبر عند الفقهاء ان ما ليس له ضابط في
الشرع والا في اللغة يرجع فيه الى العرف وهذا يقتضي تأخير العرف عن اللغة وهو مخالف لقاعدة الاصوليين او
لبسا مشوار دين على حمل احاديثه نظم يحتاج الى تأمل وذكر المنذري في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب

احدها هذا وصححه ابن الحاجب **والثاني** يكون مجملا والثالث قال الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على
الشرعي كقوله عليه الصلاة والسلام اي الذين اصوم فانه اذا احمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار وان
ورد في النفي كان مجملا كقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصوم من الليل فانه لو حمل على الشرعي دل على صحته لاستحالة النفي
وقوعه حلاف ما اذا احمل على اللغوي قال الامدي والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي لانه معهود لسان
الشرع ات وان ورد في النفي حمل على اللغوي فانه ليس في حمله على الشرعي استفادة صحته بخلاف ما اذا حمل على الشرعي
به وما ذكره من ان النفي يستلزم الصحة ورد بانه قد يتعذر ذلك وضعفا قائله فان تعذرت احكام الملاك حمل على اللغوي
المجازي صونا للكلام عن الاهمال ويكون التردد في مجازات هذه الحقائق كالتردد المذكور في احكام الشارع
بدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فانه يكون اللازم مستفادا
من معاني الالفاظ المفرده وذلك بان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة وتارة يكون مستفادا التركيب وذلك
بان لا يكون شرطا للمعنى المطابقي بل يكون لازما عن المفرد وقد يكون الحمل مقتضيه كقوله ائتني باعطني عبدك عني فانه يستلزم
تحصيل العوض والمراد لان الفعل يحمل الرضى بهما وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عني فانه يستلزم
سوال العتق حتى اذا اعتقه تبينا وجوابه ملكه لان العوض شرعا لا يكون الا بملك ومن ومثل المحمول
ممثال الاسد فعل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد هو المسمى الاقتضاء
اي الخطاب تقتضيه واما الازم عن المركب فهو المسمى بالايماء ان كان موافقا للمنطوق في الاثبات والسلب
وسمي بحوي الخطاب اي معناه كما قال الجوهري وهو مجاز وقد يقصر وسمي بنيه الخطاب ومفهوم الموافقة لقوله تعالى
ولا تقل لهما اف فانه يدل اتفاقا على تحريم الضرب بالاولى فتحريم الضرب يسمى مفهوم الموافقة لقوله تعالى
لان مجرد الايذاء يحرم الضرب بالاولى انما حتمه خلاف مجرد الرمي فانه يكون موقوفا على الموت ولقوله
تعالى انا انزل الحكم لينظر الصبيان انما حتمه خلاف مجرد المباشرة الى الفعل ويلزم منه وقوف على الموت ولقوله
وهو متاثر الجزاء الى الفعل اذ لولم يكن كذلك لكان مقدار الفعل مستفادا من مجرد المباشرة ومثل المصنف
حسنا وهو متاثر الجزاء الى الفعل اذ لولم يكن كذلك لكان مقدار الفعل مستفادا من مجرد المباشرة ومثل المصنف
بمثال ابن السماك الى مصلين احدهما اربعة مفهوم الموافقة فقد يكون اولى بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد
يكون مساويا كالمثال الثاني خلافا لابن الحاجب في اسقاطه الاولوية **الثاني** ما قاله الامام في المحمول
وهو ان اللازم قد يكون في خلال المعنى المنطوق كما في المثال الاول وقد لا يكون كالثاني يقال والتمثيل بالاقتضاء
مبني على ان تحريم الضرب ليس من رباب القياس وعلى عدم اقتضاء المصنف له مناقشة الصحيح في كتاب
القياس وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة الى التعجيز دلالة المنطوق قال والكل منطوق
غير صريح بل لاجل النظر وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم وجعل الامدي من المنطوق والاولى
المفهوم لانه اسما لما وكلام الامام هنا ليس بصريح بنفي القسم الثاني ليكون مخالفا للمنطوق وانما ذكر احكام
المفهوم ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد
وقد ذكر المصنف جميع ذلك غير هذه المسلم الا الغاية فانه اخرها الى التخصيص واجمل التصريح هنا بامور
بعضها ما ذكره في كلامه وبعضها اذكره ان شاء الله تعالى **قال** الرابعة تطلق احكام الاسم المشتق على ما منه
عمر عمر والالما حاز القياس خلافا لابي بكر الرازي وامدي صفتي الذات مثل العلم والركاء مثلا يظهر التخصيص
قالت اخرى خلافا لابي حنيفة وابن سريج والشافعي وامام الحرمين والغزالي انها المتبادرة من قوله عليه الصلاة
والسلام مطل الغني ظلم فمن قولهم المبت اليهودي لا يطهر وان ظاهر التخصيص مذهب فلان وتخصيص الحكم فلان
وغيره مشعر بالاصل فمعنى ان اريد بمشعر العلية كما سنعرفه والاصل في عليه اخرى فنص ناسبها فقبل

لو دل لذل اما مطابقة او التزاما فلسادل التزاما للثابت ان الزنا علة والعلية وانتفاء العلة يستلزم
انتفاء معلولها المساوي فعلى لا انتفاء اولاد كحسية الملاق ليس كذلك فلنا غير الملاق **اقول**
شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة قبل المفهوم اللقب فيقول اعلم ان الحكم اي طلبا كان او خبرا لا اسم
اي كما في معناه كاللقب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فانه لا يدل على نفي القيام
عن عمرو زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والامدي وابنا عهما وتقله امام الحرمين والبرهان عن
نص الشافعي ولحق المصنف بانه لو دل لنفيه عن غيره لاستدرك القياس وبيانه ان يحرم الربا
مثلا في البر يدل بحسب هذا التقدير على اباحته في كل ما عداه منطوقا كان او غيره فلا يقاس احمص عليه لان
القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لان احدها ان المفهوم على تقدير كونه حجة يدل
على الاباحة في كل ما عدا البر وانما القياس انما يدل على التحريم في الافراد التي سارك المنصوص عليه في العلة دون
المطعومات دون غيرها كالحجارة والرصاص فعلمنا انه يلزم من الاخذ بالقياس ان يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص
عموم القياس جائز كما سيأتي فتخصص عموم المفهوم به اولى الثاني ما ذكره الامدي وهو انه انما يودي الى
ابطال القياس ان لو كان النفي الاعلة منطوقة وليس كذلك كما انا دل عليه مفهوم والقياس راجح على هذا النوع
من المفهوم وغايته ذلك انهما دليلان تعارضا لان كلا منهما دل على عكس ما دل عليه الاخر كما تخص عمتنا
اباحة المفهوم وحرمه القياس وذهب ابو بكر الدقاق من الشافعية الى انه حجة وكذا الحنابلة كما قالوا في الاحكام
والصحيح انا ان التخصيص لا بد له من قرينة وجوابه ان عرض الاخبار عنه دون غيره قرينة فايده ومثل في
بعض المعاصرين بقول الدقاق وقوله ذلك في مجلس النظر معناذ فالزم الكفر اذ قال محمد رسول الله لفلق رسالة عيسى
وغيره فموقوف وعلى ان شرط الوجوب قولنا انا حجة في اسما الانواع كالغنم دون اسما الاشخاص
كزيد **قوله** واحدى صفتي الذات اي يطلق الحكم اصريح في صفات الذات مثل قوله صلى الله عليه وسلم
في سائمة الغنم الزكاة يدل على ثبوت الحكم عن الذات عند ثبوت تلك الصفة لقوله عليه الصلاة والسلام في المعلوفة ان في الصحيح
المحمول وغيره انه انما يدل على النفي عن ذلك الجنس وهو الغنم في مثالنا ويدل على نفي الزكاة عن المعلوفة
في جميع الاجناس نظرا الى ان العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد وهذا كله اذا لم يظهر تخصيص الصفة
بالذكر فايده اخرى غير نفي الحكم عما عدى الموصوف المذكور فان ظهرت له فايده فلا دليل على النفي في الغاية ان كون جوابا
لمن سال عن سائمة الغنم فان ذكر السوم لاجل هذه كما للطايم او كون السوم هو الغالب فان ذكره انما هو لاجل
عليه حصوله في ذهنه هذا هو المعروف ونقل امام الحرمين والبرهان عن الشافعي غير خلافه وقال العلة لا
مفهوم كونه حجة وهذا الذي اختاره المصنف نقله الامام والامدي وابنا عهما عن الشافعي وجماعة
ودهب ابو حنيفة والقاضي ابو بكر الباقلاني وابن سريج والغزالي الى انه ليس بحجة واختاره الامدي والامام فخر الدين
في المحصول والمنتخب وقال المعالم المختار الذي يدل عليه قال الشافعي فالاغلب وليس بصحيح نقل الامام
فخر الدين عن امام الحرمين انه لم يصح عنه وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان على انه حجة وعلله اقوى
من مفهوم الشرط ومثل المساواة ومثل الغنم كما مثل المصنف قال الآمدي ان كان الصفة لا مناسبة فيها كهو انا الاسف
لشبع اذا اكل فانه كاللقب في عدم الدلالة ثم ذكر في اخر المسلم الذي يعبر بها مثلا اصلا فقال واعتبر الشافعي الصفة
ولم يصل واستقر ذلك على الخلاف ما لا يناسب منها كاللقب اعلم ان ابن الحاجب نقل عنه انه يدل والذي نقل عن كلام
المصنف في النقض امام الحرمين على ما لا يناسب منها كاللقب لانه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة الغنم مع انه مناسب **قوله**
لنا اي الدليل على انه ليس بحجة لانه اوجه **الاول** ان المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم
ان مطل الفقير ليس بظلم واذا ثبت ذلك في العرف ثبت انتفاء اللغة لان الانتفاء عدم النقل لاسيما وقد رجح

به في هذا الكتاب ابو عبيد وهو امام اهل اللغة المرجوع اليهم وذكر ايضا مسادرا الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يصلى عليه ولهذا التعبير من هذا الكلام ونحو منه **الثاني** ان تخصيص الوصف الذكر يستدعي فائدة لان تخصيص احاد الالفاظ يستدعي ذلك فالشارع اولى ان يحترز تخصيص الحكم به فائدة يحققه والمتأصل عدم غيرها بين الفوائد فان الظاهر في مقام يظهر للتخصيص فائدة اخرى لا يعدم تعرضا لنفيه وهو تخصيص الحكم **الثالث** ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته اي يكون الوصف علة لذلك الحكم لا يستقيم في القياس ان يكون السوم مثلا علة للوجوب والاصل عدم علة اخرى وحينئذ فنفي الحكم بانتفاء ذلك الوصف لان المعلول يزول بزوال علته **قوله** قيل لو دل اي استدلال الخصم لو جهين احدهما ان تعليق الحكم على صفتي من الصفات لو دل على نفي الحكم عما عدا ذلك الصفة لدل اما مطابقة او تضمنا او التزاما لان الدلالة منحصرة في هذه الثلاث لكنه لا يدل اما المطابقة والتضمن فواضح لان نفي الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين اثبات الحكم للمذكور حتى يكون مطابقة ولا جزءه حتى يكون تضمنا واما الالتزام فلان شرطه سبق الذهن من المسمى اليه وقد يصور السامع اصحاب الزكاة في السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد اهمل المصنف هذا القسم فهل انما مطابقة او التزاما **والثاني** ان يجب بانا لا نسلم الالتزام ضرورة وعليه لان تصور الكل مستلزم لتصور جزءه كما انه مسلم لكن لا نسلم لتصوره لزومه **واجاب** المصنف بانه يدل بالالتزام لما مر من ان الحكم على الوصف يشعر بعليته اي بكونه علة وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول المساوي والمراد بالمساوي ما لا يكون له علة اخرى غير هذه العلة واحضر ورد ذلك عن بال بكونه اعرى كالحمرة للمعلولة للنار مثلا وللشمس اخرى اذ لو كان له علة اخرى لكان ثبت بالعلة الاولى وثبت بها ولو سلم فالعلم بانتفاء الاخص والعلم لا يقتضي بانتفاء الاخص وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته مع العلة الاخرى **الثاني** قوله تعالى والاعلوا اولادكم خشية املاق فانه لو كان كما قلتم لكان في الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لان المدعى انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة اخرى كما تقدم وهنا له فائدة ان احد امرين اما ان يكون الجاهلية او الاسلام **الثالث** ان الدليل المسكوت عنه يطرح الاولى **قوله** **الخامس** التخصيص لشرط حاصل وان زال اولا لجاز ان يتعلق الحكم المشروط بانتفائه قيل يسمى هذا تحقيق الشرط اصطلاح فاسد الاصل عدم النقل قيل لكن يرد الدليل لكن الشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه حتى يحدث الشرط اخر مثله وهو المدعى قيل والكل هو الذي اكتفى على البقاء الزائد بخصوصه ليس كذلك قلنا لا نسلم ان انتفاء الحرمة لانتفاء الاداء السادسة التخصيص بالعدد الدال على الزائد والناقص **الاول** يعلق الحكم على الكلي يدل على ان ما عداه بخلافه بالشرط اللغوية لغة العرب تعالى وان تكن اولات حمل فانفقوا عليهن فيه اربعة ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه الشرط ودلالة على ان علة وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة على علة فالثلاثة الاول لا خلاف فيها واما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل خلاف والصحيح عند المصنف انها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام واتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب وظاهر كلام السبكي عن الشافعي ودليله ان النكاح قد تعلق بها للشرط وملزوم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط ورد هذا القاضي ابو بكر واثر المعتزلة الى انها لا تدل عليه بل هو مبني على الاصل والضمان الاصلي وتبعه ابن التلمساني عما ذكر واي ضعفه واغرب لصواعق الدليل السابق سلامة لزوم احدها ان يسمى اخر شرطا انما هو اصطلاح للنكاح كاصطلاحهم على الزوج والبيت وغيرهما والمسمى ذلك لا يدل لولا لغويا ولا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه انا نسلم دلالتها الاولى للشرط على انها في اللغة كذلك اذ لو لم تكن كذلك منقوا خرى يدل لها والاصل عدم النقل ويرد هذا الجواب ينفع في بعض المباحث **الثاني** انه شرط لغة لكن لا نسلم انه لازم من انتفائه انتفاء المشروط فانه قد يكون له بدل يقوم مقامه وانما يلزم ذلك لو لم يكن له بدل **والجواب** انه اذا وجد ما يقوم مقامه لم يزل ذلك الشيء بعينه شرطا بل الشرط احدهما وحينئذ يتوقف انتفاء على انتفائهما معا

لان

لان سبي احدهما لا يزول الملك فلا يزول بسبي واحد منهما وهذا لا يمنع ان يكون الموجب مؤثرا بالمدعى وشرط دليله الثالث ان الدليل على انه شرط بعينه الثالث لو كان المعلق بان منع عند انتفائهما دخلت عليه ان لقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دليلا على ان الاكراه لا يحرم اذا لم ترد المحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا قلنا لا نسلم انه ليس كذلك اي لا نسلم ان الحرمة غير مستفيدة منه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز فان عدم الحرمة لا يستلزم جواز لان زوال الحاظر قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود محله الا ترى ان الخمر لا تسمى خلا فان عدم الحرمة لا يستلزم جواز ونحن نقول ان الموصوف لا نهى الموصوف لانهى اذا لم يرد التحصن فحينئذ اذا اردن تحصنا اكراههن على الزنا حرام وهو المطلوب **المسئلة** السادسة انه اذا حكم المعلق بوصف بدليل يحرده على حكم الزائد والناقص عنه لا نفيا ولا اثباتا ومنهم من قال بدل على نفي الحال في المحمول عن الشافعي فقال في كتاب مناصبه واما الشافعي فانه للتخصيص الغالب مفهوما ولكنه قال مفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد وامثلته لا تخفى هذا لفظه ونقل عليه البرهان ايضا قال الشافعي والجمهور موافقون بهذه الاشياء وضم الى الدليل ايضا مفهوم الحال يعني الغاية قال في المحصول ودل عليه الدليل سيفصل اذا كان العدد علة لعدم امر فانه يدل على امتناع ذلك الامر في الزائد ايضا لوجود العلة وعلى نقيضه في الناقص لانتفائها فهو اسوة الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وذلك لسلم لكن على ان الكلام في احد العددين اما الزائد او الناقص داخل في العدد المذكور في كل حال اذ الحكم حظرا او اباحة فانه يدل على نقيضه في الزائد فان تحريم جلد الماء مثلا او كراهته يدل على ذلك في المباين ولا يدل على شيء في الناقص عن الغاية فان ان الحكم ونحوها اوجدا او اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص والزائد في الزائد لا على نفيه ولا على اثباته وهذا هو المسلم لدى ان الخصم اذا حب حكمها وقد ذكره الامدي موافقا للاقلة الامام والمصنف **قال** **السابعة** النص اما ان يستقل بافاده الحكم اولا والمقارن اما ناقص اخر مثله لا له قوله تعالى ان العصب امرئ هلك مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على ان ترك الامر يستحق العقاب وقد ذكر قوله تعالى وعلله وصيانة الانوثة شهر افع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الاية على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذ لو كان على ان اكثر مدته الحمل اذا كان اقل منه ثابتا لكان اذا دل النص عليه **اول** قد تقدم ان الخطاب قد يدل على الحكم منطوقه وقد يدل عليه مفهومه قال الامام والحق في هذه المسئلة ما اذا دل على المسكوت عنه منطوقه او لا مفهومه وخلاصة ان النص المستدل به على حكم قد يسوق لافادة ذلك الحكم اي لاحتجاج الى ان يقارنه غيره كقوله تعالى والوالدات الاية وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون ظاهرا فان كان نصا فلا صور ان احدها ان يدل النص على احد المدلولين على احدى الصورتين والنص الاخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى العصب امرئ مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية على ان ترك الامر يستحق العقاب فان الاية الاولى دلت على انه يسمى عاصيا والثانية ذاكرة على استحقاق العقاب فينتج ان ترك الامر يستحق العقاب الصورة الثانية ان يدل احدهما على ثبوت حكم الشيء ويدل النص الاخر على ان بعض ذلك الحكم ما فوجب القطع بان باقي الحكم ثابت للباقي كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا اذ هما يدلان على ان مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين الاية يدل على ان اكمل مدة الرضاع سنتان فليس ان اكمل مدة الحمل هذه المدة اشهر واما ان الاجماع فيها اذا دل النص على ان الحمل ثلاثون شهرا واجمعوا على ان الحمالة بمثابته فيستفيد انها من ذلك النص بوساطة الاجماع وذكر الامام في المحصول ان المقارن قد يكون نصا قياسيا كالمثال المتقدم وقد يكون قرينة حال المتكلم فاذا تكلم الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعي وعقلي فانا نحمله على الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم انما بعث لبيان الشرعيات مثال قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فصل على جماعة الصلاة على اقل الجمع **قال** **الثامن** الطالب للفعل واعتبر المعتزلة العلو والتحسين استعلاء ونفسيهما قوله تعالى حكاية عن فرعون ما اريكم الا ما ارى وما اهديكم الا سبيل الرشد وقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وقال بعض العقلاء انه مشترك بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل ما امرنا وما امر فرعون ورشد

في الاطلاق الحقيقة فلنا المراد اللسان مجازا قال البصري اذا قال امر فلان بكذا فقد امر بالقول والفعل والشأن والصقع واللسان وهو ابلغ الاسراك فلما لم يستبد بالقول **اقول** الامر والنهي وزنهما فعل والعباس جمعه افعل اقوال سواء كان صحيحا او معتلا الا واوا او ايا فالكلب والاكلب ودلو وادل وظبي وظبي واصله اذلو واظبي فقلبوا الضمة كسرة والواوا فصار دلك كفاس وغاز والعباس هنا الامر والنهي لكنهم قالوا اوامر ونواهي كما في الجوهري والمرة كذا امرة او امرة هذا لفظه وتحرير محرر وجهه ان يحمد بما ان يكون الامر قد جمع على فاعله وهو الامر على وزن افعل ثم جمع الامر على اوامر كما قلنا والطلب والكلام يعلم هذا وزنه افاعل وهذا الاباني في نواهي فان النون فالكلمة فيجعله من باب الجائسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه فليس كسرته وزنية واما العذوة فللجائسة الثاني انه يصدق على الصيغة انها طالبة والامر والنهي يطلقان عند الاثبات اعم من اللساني وغير اللساني وهو الطلب وغير الامام عنه بالرجحان واختلفوا هل هو حقيقة فيهما ام لا فقال لا نهما في المحصول والمنتخب في اول اللغات من المحصول مثال الامر ابانوا فانه حقيقة فيهما واقتصر عليه وصحح صفيا في الكاشف ايضا انه حقيقة في اللساني فقط وراى الاصفهاني الظاهر كما في البرهان انه حقيقة في النفساني فقط وقال في جواب المسايل البصرية انه حقيقة في اللساني ايضا وكلام المصنف انما هو في تعريف اللساني قال النفساني هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطا في اخر حقيقة الخبر ومر ولان ايا الحسين البصري في هذه المسئلة كما سياتي وهو منتشر للامام النفس وهذان الامران دلا على ان الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط **وقوله** في لفظ الامر اي في لفظ افعل مر رالا في مدلوله وهو افعل ولا في نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازا على الفعل والشان وغيرهما مما سياتي وحقيقة على ما ذكره المصنف اشار بالرهن اليه بقوله هذا اسم الامر لفظ وهو صيغة افعل ومسمى صيغة افعل هو الوجوب او الندب او هما او غيرهما مما سياتي **وقوله** القول يدخل فيه الامر وغيره سواء كان بلفظ الامر او لا وسواء كان نفسانيا او لا كما صرح به الاصفهاني شارح المحصول فيدخل الكلام على الحدود الاربعة وهو اولى من اللفظ لانه حينئذ يحتاج الى الحمل والمستعلي بخلاف القول لكن الكلام الحاصل من القول ايضا لا اطلاق له على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لان لفظ الامر وان كان مفردا لكنه قوله لفظ مركب مفيد فايد خاصة واستدل بامر التعبير بالقول ان المطلب بالاشارة والقرائن المفهمة لا يكون امرا حقيقة **وقوله** الطالب احترز به عن الخبر وشبهه وعن الامر النفساني فانه هو الطلب لا الطالب وهذا التعبير هو الصواب واعتذر لكن الطالب حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم السبب العامل **وقوله** للفعل احترز به عن النهي فانه قول طالب للترك **ولقايل** ان قوله النهي قول طالب للفعل ايضا لكن نفس الضد ومدلول في كلامه حيث قال مقتضى النهي فعل الضد وقد تقدم ان الكاعب يقول طلب فعل غير كف لان الفعل المطلوب بالنهي هو الكف عن المنهي عنه والكف فعل على الصحيح وايضا فرجحنا على الكعبي قول القايل الناطالب منك كذا او اوجبته عليك او تركته عافينك فان كل ذلك صادق عليه مع انه خبر فلا يدل قوله على الوضع او اراد ما ذكره في تقسيم الالفاظ وتقدم في المحصول قد الخبر فقال مثل العلم العالم الكوني وجده ان يقال هو اللفظ الدال على الطلب اللافع من التفصيل لما سياتي ان الامر حقيقة في الوجوب وندب على صاحب الكامل وغيره والصواب ما قال المصنف فان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الان في لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب فاما ابن الحاجب فانه صحيح في اوايل الكتاب انه للمندوب مامور به ولم يحمل اختلاف الاشعري والرازي مع ذكرهما في الاوامر ان الجمهور على ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو كلام المصنف ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بكلامه الاول الاطلاق المجازي

فان

فانه مما لا خلاف فيه كما تقدم الامدي هنا واما الامدي فانه نقل في اوايل الكتاب عن القاضي انه مامور به وانتصى كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعل وصحح ما نقل على المغاربة قطعا **قوله** واعتبر المعتزلة اي شرطوا في حد الامر العلو دون الاستعلاء وبهذا جزم الشيخ ابو اسحاق الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره والعلو هو ان يكون الطالب اعلى مرتبة فان كان مساويا فالتماس وان كان دونه فهو سوال **وشرط** ابو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب الاعلى وجه التذلل بان يغلظه ويرفع صوته وقد يقوم الصياح هذا في تقسيم الالفاظ وحاصله ان العلو جهة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام واشتراط الاستعلاء حكاه الامدي في الاحكام ومنتهى السول ثم ابن الحاجب وقال في المحصول قبل المسئلة الثانية انه الصحيح وصححه ايضا في المنتخب وحرم بعي المعالم الكنه ذكر في المحصول ايضا بعد ذلك وراى في اوايل المسئلة الخامسة ما حاصله انه لا يشترط فاختار ابو الحسين ومن تبعه بان المتضرع لا يصدق عليه انه امر بخلاف المستعلي ولهذا لم يسموه لكونه تاركا مر هو اعلى منه **ولقايل** ان يقول الامر مجرد الاستعلام ان الاستعلاء غير متحقق في امر الله تعالى فاذا صح ولون منه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معا واعلم ان ابا الحسين وقد نص في المعتمد على ان الشرط هو انتفاء الدال وهو ما في الكتاب **قوله** وبعضهم اي اشتراط العلو والاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون لمن حوله ما ذا تامرون فاطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء فيه **ولك** ان تقول هذا يدل على ان الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء اما في لغة العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلاء امر فان التقسيم في الموضعين في مدلولات الالفاظ من جهة اللغة وقد يعتذر التنبيه عليه **قوله** وليس حقيقة في غيره لما بينا ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف انه لا يكون حقيقة في غيره ايضا اذ لو كان كذلك لكان مشتركا والاصل عدمه اي لان الاصل في اللغة ان يكون اللفظ الواحد حقيقة في المعنى الواحد وقد نقل التنبيه عليه ابن الحاجب في المختصر عن الاصفهاني شارح المحصول والغزالي ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن ابن سريج انه قول كافة العلماء وقد دل لهذا المذهب انه يطلق عليه كقوله تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا لان الامر القولي مختلف صيغه ومدلوله وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة وجوابه ان المراد بالامر هنا هو الشان مجازا وهو اولى من المشترك ووجه المجاز ان الشان اعم من القول والفعل فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص واراده العام وقال ابو الحسين انه مشترك بين خمسة اشياء احدها القول المخصوص لما قلناه والثاني الشان كقولنا تحرك هذا الجسم لمراي لشانه الثالث الصفة وقد دل له الاعلى في بعض المواضع بالغرض ودليله قول الشاعر عرمث على اقامة دي صباح لامر ما يسود من يسود اي لصفة عظيمة من الصفات الرابع الشان كقولنا امر فلان مستقيم اي شانه فاد اجرد عن القرائن كقول القايل امر فلان او هذا امر تردد بين هذه الخمسة والتردد اية الاشتراك اي علامته وجوابه انا لا نسلم حصول التردد بل يتبادر القول وههنا تنبيهان احدهما ان ما نقله المصنف عن ابي الحسين من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط وقع ايضا في المنتخب والحصول وبعض كتب القرافي فقد نص ابو الحسين في المعتمد وشرح العمد على انه ليس بموضوع له والثاني دخل الشان فقال بعضهم احتراز عن احتجاج الخصم بما نصه وجوابا عن هذا ان هذا الامر ليس بمعنى الفعل من حيث هو فعل لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وانما يقع على جملة الشان حقيقة هذا لفظه ومن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب فانهما عدا القول الثاني الذي ذكره الاصفهاني في شرح العمد جعل الطريق والشان شيئا واحدا كما نقله عنه الاصفهاني المذكور **والثانية** الطلب بالمعنى

الطالب

الفاعل

الفعل

الصور وهو غير العبارات المختلفة والارادة خلافا للمعتزلة اما الايمان من الكافر مطلوب وليس مرادا لما عرفت
وان المهدد عذب في صرب عبده بامر ولا يريد ولا يعرف ابو علي وابنه المعتزلي وشرط الارادة في الاله ليتميز
عن المريد فلنا كونه محبا تا كاف **اقول** شرع في الفرق بين الطلب والارادة والصيغة لغوية ام لا
ولان الطلب مشتبه بالباقين فقدم في حد الامر حيث قال هو القول الطالب للفعل فلذلك ذكر الدلالات
واما الطلب فان نصوص عليه يحتاج في معرفته الى تعريف بحد او رسم كالنحو والعطش وسائر الوجدانيات
فان لم يدرس العلوم ولم يعرف الكاوة والوجوه بامر ونهي وتدرك غرضه وركبه بنفسه ولكن يعلم التفرقة
البديهية الموقوف على العلم البدهي بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البدهي بهما من وجه بل انا نفرق بالتذكر
بين الانسان والبياض **قوله** وهو اي الطلب غير العبارات وغير الارادة اما مغايرته للعبارات فلان الطلب
معنى واحد لاختلاف اختلاف العلم والعبارات مختلفة باختلاف اللغات واشار المصنف بقوله المختلفة الى هذا
وليس لاخواج شيء لو قال لاختلافها لكان اصرح واما مغايرته للارادة فقد خالفه المعتزلة وقالوا انه هو واتحاد
ان الامر اللساني دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب يجب عنده بغير الارادة وعندهم عينها اي لامعنى لكونه طالبا
كونه مريدا والدليل على ان الله يريد الشيء والامر ونحو وهو لا يريده **قوله** لنا اي الدليل على الطلب غير الارادة
من وجهين احدهما ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن كالصلوة يجب مطلوبا بالاتفاق مع انه ليس مرادا
لله تعالى لان الايمان والحالة هذه ممتنع اذ لو انقلب علم الله تعالى جهلا واذا كان ممتنعا فالامر بالايمان
بالاتفاق منا ومنهم كما قال المحصول فدل الارادة صيغة ومادة على ما يرجح احد الجائزين على الاخر وقد اشار المصنف
الى هذا الدليل بقوله لما عرفت ولم يتقدم له في المنهاج ذكر وقد مر في تحرير الشراح على هذا الوجه فانهم استدلوا
على عدم ارادته بعدم وقوعه وهذا مصادرة على المطلوب الثاني **قوله** كما في قصة ابراهيم عليه السلام اذ الكرسي السيد
ضرب عبده فلعتد اليه فانه يامره ولا يمتثل ثم يامره بين يديه اظهارا للتردد فان هذا الامر لا يراد معه الامتثال
العاقل لا يريد بكريب نفسه **ولقائل** ان يقول لم لا يجوز ان العاقل لا يطلب الا ما يريد امتثاله لكن نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحا
لكان الامر منفكا عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود في السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر
واستدل الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع بان الانسان لا يامر بتحصيل ما هو حاصل لنفسه ولو كلف لعصى الله تعالى فانه لا يجب
فدل على انه تعالى ما شاء قبل الامر وهو المشيه **قوله** واعترف ابو علي وابنه اي كما شاهد بان الطالب غير الارادة
ولكن شرطا في دلالة الصيغة على الطلب ارادة المامور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الا مع الارادة
وتابعهما ابو الحسين والقاضي عبد الجبار قال ليس برهان لثبات ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهي شرط اتفاقا
وارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرط لها المتعلق دون الذات وارادة الاتفاق في
محل النزاع منا ومن ابي علي وابنه وقد ذكر هذه الثلاث ايضا الامام والعراقي وغيرهما واجيب اولا وثانيا
بمنع الشرط الارادة بان الصيغة كافية للطلب عند المصنف والموجود في السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر
لان الامر منفك عن الطلب وليس كذلك عند المصنف والموجود في السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر
واستدل الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع بان الانسان لا يامر بتحصيل ما هو حاصل لنفسه ولو كلف لعصى الله تعالى فانه لا يجب
فدل على انه تعالى ما شاء قبل الامر وهو المشيه **قوله** واعترف ابو علي وابنه اي كما شاهد بان الطالب غير الارادة
ولكن شرطا في دلالة الصيغة على الطلب ارادة المامور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الا مع الارادة
وتابعهما ابو الحسين والقاضي عبد الجبار قال ليس برهان لثبات ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهي شرط اتفاقا
وارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرط لها المتعلق دون الذات وارادة الاتفاق في
محل النزاع منا ومن ابي علي وابنه وقد ذكر هذه الثلاث ايضا الامام والعراقي وغيرهما واجيب اولا وثانيا
بمنع الشرط الارادة بان الصيغة كافية للطلب عند المصنف والموجود في السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر
لان الامر منفك عن الطلب وليس كذلك عند المصنف والموجود في السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر
واستدل الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع بان الانسان لا يامر بتحصيل ما هو حاصل لنفسه ولو كلف لعصى الله تعالى فانه لا يجب
فدل على انه تعالى ما شاء قبل الامر وهو المشيه **قوله** واعترف ابو علي وابنه اي كما شاهد بان الطالب غير الارادة
ولكن شرطا في دلالة الصيغة على الطلب ارادة المامور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الا مع الارادة
وتابعهما ابو الحسين والقاضي عبد الجبار قال ليس برهان لثبات ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهي شرط اتفاقا
وارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرط لها المتعلق دون الذات وارادة الاتفاق في
محل النزاع منا ومن ابي علي وابنه وقد ذكر هذه الثلاث ايضا الامام والعراقي وغيرهما واجيب اولا وثانيا
بمنع الشرط الارادة بان الصيغة كافية للطلب عند المصنف والموجود في السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر

بل القوا الخامس عشر التكوين فيكون السادس عشر الخبر فاصنع ما شئت وعكسه والوالدات يرضعن اولادهن
تلك المراة المذكورة **اقول** لما فرغ من الكلام هو القول الطالب للفعل شرع في ذكر صيغته وهو افعل
وتكون مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والمصدر في صيغته اما عند الامر او الى القول الطالب
وهو الاقرب وامره الصيغة ترد لسنة عشر معنا يتميز بعضها عن بعض بالقرائن وهي في المحصول خمسة عشر
وجعل السادس عشر تسلسله مستقلة وسياتي ان اطلاقها على ما عدا الايجاب من هذه المعاني مجاز والمجاز لا
تتبعه من الاقه وسنذكر لك محررا في مواضعه فاعلمه فان بعض شراح المحصول قد لا تعرض لذلك فتغلط
في تفهم سنة غلطا يظهر لك بالتامل الاول **الايجاب** **قوله** تعالى واقيموا الصلاة الثاني الندب ليعم الاحوال
فيكاتبوهم ومنه اي ومن المندوب الاديب **قوله** عليه الصلاة والسلام كل مما يليك فان الادب
مندوب اليه وعبارة المحصول ويقرب منه وانما نص على انه منه لان العام قد يقال على بعضهم بانه
جعل قسما اخر والفرق بينهما هو الفرق بين العام والخاص لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق والمندوب
اعم وقد نص الشافعي رضي الله عنه على ان الاكل مما يليه حرام وقد ذكر ذلك في الربع الاخير من كتاب الام
في باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم وهو تعليم باب من ابواب الصوم وقبل باب من ابواب الطعام الا
فقال ما نصه قال اصل ما اباحه الله من اكل الطعام او عرض على قاعدة الطريق اي من الملا انما هو الفعل الذي يفعل
اذا كان على الصفة التي صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعي رحمه الله وفي الام المطبوع في البولاق
في الباب المذكور على نحوه وذكر في الرسالة الجديدة باب اصل العلم الثالث **الارشاد** كقوله تعالى واشهدوا
شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه والفرق بين الندب والارشاد على ما قاله في المحصول بعد ان الندب
مطلوب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ ليس في الاتيان على الفعل والاتي بتركه ثواب ولا عقاب
اي من الواجب والمندوب والارشاد في مشابهة المعنوية لاشتراكهما في الطلب **الرابع الاباحة**
كقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا والعلامة هي الاذن وهي مشابهة معنوية ايضا الخامس التهديد كقوله
تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت منهم ومنه ولي التهديد الانذار كقوله تعالى تمتعوا فان مصيركم
الى النار وعبارة المحصول وقرب منه وانما نص عليه لان جماعة جعلوه قسما اخر والفرق بينهما ما قاله المحصول
بفرق اخر لا اصل لها فاحتيج لهذا التهديد ولا حاجة لذلك لما علمته وهو اخر فرق بين التهديد والتكوين
[illegible] تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم والعلامة التي بينه وبين الايجاب المضادة لان التهديد عليه اما حرام او مكروه
الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة لا ذم في الاذن المجرد والامتنان
يقترن بذكر احتياجنا اليه او عده قد منا عليه ونحوه كالنعم في هذه الاية الى ان الله تعالى هو الذي
رزقه وفرق بعضهم بان الاباحة يكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان والعلامة هي مشابهة الايجاب في
الاذن لان الامتنان انما يكون في مادون فيه **الرابع الاكرام** كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين فان قرينة
قوله بسلام امنين تدل عليه والعلامة هي المشابهة في الاذن ايضا **الثامن التسخير** كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين والفرق
بينه وبين الكون الاتي ان الكون سرعة الوجود في العدم وليس فيه انتقال حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال
الى حالة مهينة اذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى سخريا ليتخذ بعضهم بعضا سخريا اي يذلله
لتركبه وقولهم فلان سخرة السلطان والعلامة فيه هي التلوس هي المشابهة المعنوية وهي التعب وقوع هذين في فعل
الواجب وقد يقال العلامة فيهما هو الطلب والتعبير التسخير صرح به الفعال في كتاب الاستدراك على المستصفى ثم الامام واد بعض الشارحين ان الصواب التسخيري وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى لا يسخر قوم

من يومر وهذا عجيب فان فيه هو لا عن الدليل الثاني الذي ذكره وتعليلها لها ولا الاهانة وكرارا
للبيان قال الاستهزاء الخروج عن الاهانة او الاحتقار وكلاهما سابق التاسع التحقير كقوله تعالى فانوا سوء
والعلامة بينه وبين الاحتقار عموم من وجه لان التحقير انما هو في الممتنع والاحتقار في الممكنات
العاشر الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة لان
الاحتقار على العباد لشريف لهم لمانة من مناهيهم لخدمته اذ كل احد لا يصلح لخدمة الملك والمانع من
رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وسلم ما تقرب الى الله بمثل اداء ما افترض عليهم الحادي عشر
التسوية بين الشيئين كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا سواء عليكم وعلامته هو المضادة ايضا لان التسوية بين
الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل الثاني عشر الدعاء كقول الداعي اللهم اغفر لي والعلاقة فيه وفي
ما تقدم ما عدا الاخير هو الطلب وقد تقدم بعضها علامة اخرى الثالث عشر التمني كقول امرئ القيس
الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح فيك بامثل الرابع عشر الاحتقار كقوله
تعالى حكاية عن موسى عليه السلام اتلقوا ما انتم ملقون والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون
بفعل او فعل او ترك فعل كترك اجابته والقيام له عند سنة عادية والا تكون بمجرد الاعتقاد
والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه فقد احتقره ولا يقال اهانه واما حصل الاهانة هو الانكار كقوله دق والاحتقار عدم المبالاة كقولهم الموا
الخامس عشر التكوين كقوله تعالى كن فيكون السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت وقيل المعنى اذا كنت ممن يستحي من الله فاصنع ما شئت لكونه حاجزا عن المعاصي
الجائز قوله وعكسه اي الخبر فقد يستعمل الارادة الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن اي
ليرضعن قال في المحصول والسبب في جواز هذا المجاز ان الامر والخبر كل منهما يدل على وجود الفعل
واراد ان بين المعنيين مشابهة في المعنى وهي المدلولية فلهذا يجوز اطلاق اسم احدهما على الآخر قوله ولا
يملك المرأة المراد نفي ان الخبر قد يقع موقع الانشاء ايضا كما يقع موقع الامر كقوله صلى الله عليه وسلم لا تملك المرأة
المرأة ولا المرأة نفسها قال المراد منه النهي وصيغته صيغة الخبر لوجود معنى الخبر فيه وهو احتمال
نسبة الكذب لكان مجزوما مكسورا على اصل التقاء الساكنين واهل المعاني يفهمون هذا المعنى معا الصاحب المحاصل
وقد ذكره الامام ومثل له لكن يمثل فيه نظر قال ووجه المجاز ان النهي وهذا الخبر الباقي يدلان على
عدم الفعل قوله الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انه للندب
وقيل للاباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل للصيغة والكف وهو قول
الخمسة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة قوله اولا انتفوا على الصيغة افعل ليست حقيقة
في جميع المعاني المتقدمة لان التسوية مثلا ونحوها انما استفيدت هاهنا من القرائن لان الصيغة انما هي المحصول
وانما وضع الحلاق في الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والاباحة والكراهة والتحريم ووجه
دلالة الفعل على الكراهة والتحريم انها تستعمل في التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون اما واجبا او
مكروها لكن دعوى الناصر حصر الاحكام في الخمسة ممنوع لما سبأتي في احوال المسلم وانحلاق الباقي من هذه الخمسة كثير
وحكى المصنف ثمانية مذاهب تمسكا للاهمام الاول انه حقيقة في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن
الحاجب ونقل في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام للآمدي والبرهان لامام
الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ ابي اسحاق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري على اصحابه

ابي

ابي اسحاق الاسفرايني ببغداد لكن يحمل بدليل على الوجوب لوضع اللغة ام بالشرع فيه مذهبان محكيان في شرح
اللمع المذكور والاول هو كونه لوضع نقل في البرهان عن الشافعي ثم اختار هو انه بالشرع وفي المستصفى قول
ثالث انه بالعقل واقتصر ابن برهان في الوجيز على نقل امام الحرمين والشيخ ابي اسحاق الاسفرايني ان الامر
بين الحظر والاباحة موضوع عن الله ليرتبط فاحمل الامر حقيقة في الدعاء ثم جعل الامر حقيقة فيه الثاني انه حقيقة
الندب ونقل الغزالي في المستصفى والآمدي في كفايته قولا للشافعي ونقل المصنف عن ابي هاشم وليس مخالفا لما
نقله صاحب المحصول عنه بل ظنه بعض الشارحين فاعلم الثالث انه حقيقة في الاباحة لان الجواز يعم
الايجاب والندب قاله بعض اصحاب ابي حنيفة الرابع انه مشترك بين الوجوب والندب وجزم به الآمدي في المنتخب وكذلك
صاحب التحصيل كلاهما في ابتدا الوجيز ان هذا المذهب نقله الآمدي في منتهى السول عن الشيعة ونقله في الاحكام
عنهم انه مشترك بينهما وبين الارشاد الخامس انه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب الجازم
للقدر الذي والمستصفى للغزالي الشافعي نص على ان الامر مترددين الوجوب والندب وهل يحمل الان المذهب
والقائل السادس انه حقيقة في احدهما اي الوجوب او الندب ولكن لا يعرف فعل هو حقيقة في الوجوب مجاز في
الندب او العكس ونقله المصنف عن جمهور الاسلام الغزالي تبعا لصاحب الحاصل وليس كذلك فان الغزالي نقل في
المستصفى عن قوم انه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم انه حقيقة في الندب فقط وعن قوم انه مشترك بينهما
قال فلم يفرط العين سر فعل قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاثة قال وهو المختار ونقل في المحصول عنه
على التوالي وقال في المنخول وظاهر الامر الوجوب وما عداه فالصيغة مستعارة فيه هذا لفظه
وهو مخالف للكلام في المستصفى السابع انه مشترك بين الثلاثة وهي الوجوب والندب والاباحة وقيل
انه مشترك بينهما وبين الكراهة حكاه الآمدي وهو احد الوجوه التي حكاها ابن الحاجب الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا
محتمل الامر بن احدهما ان يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه اولا الا قرينة ارادته في المذهب الذي قبله
وهو الاشتراك بين الثلاثة ولا نه مصرح به في بعض النسخ فقال بين الخمسة الاول قال ابن الساعاتي وهو صحيح صرح به
العالمي والعراقي المستصفى فقال الاصح فالوجوب والندب والارشاد والاباحة والتهديد
بجموع محصلها قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هذا لفظه وهو ترتيب المصنف بعينه والثاني ان يكون مجازا في الاحكام الخمسة وهي عبارة الحاصل على الخمسة
المجهودة وهي الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وقد تقدم ايراد الآمدي انها على الكراهة
والتحريم لكونها تستعمل في التهديد والتهديد يستدعي ترك الفعل المتقدم الى الحرام والمكروه فان اراد هذه
الخمسة هو صحيح ايضا صرح به الآمدي في المحصول وذكره الآمدي في الاحكام تابعا لمعمر وتقل امام الحرمين في البرهان
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري فقال ذهب الشيخ الى التردد بين هذه الامور فقال قائلون لكونه مشتركا وقائلون
لكونه موضوعا لواحد منها والاول هو معنى كلامه ونقل ابن برهان في الوجيز عن الاشعري انه مشترك
بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد استفيد من كلام العالمي والغزالي ان حقيقة في الارشاد وحكاه
في الاحكام ايضا واستفيد من كلام ابن برهان انه حقيقة في التعجيز والتكوين ايضا والامام نفى الخلاف عن ذلك
كله كما تقدم وذهب المهدي في احد اقواله على ما حكاه في المستوعب الى ان امر الله تعالى للوجوب وامر
رسوله للندب وصحح الآمدي الوقف لكن من الوجوب والندب والارشاد كما صرح به في الاحكام لاشتمال
الثلاثة على طلب الفعل وقيل ما عداها وقد نقلت الشيعة مذاهب اخرى غير ما تقدم وذكر الاشعري ان
اتفق جوزهم على ان امر بعثه الموقف بين امور واعبر عنه ايضا بان الامر لسبعة صيغة تختصه

ابناه وقد يكون بان كان النهي ونحو ذلك فالصواب ان يقول في تقرير الاعتراض قيل لو كان تارك الامر عاصيا
بالامر قوله لو كان العصيان تركا للامر فانهما قسمين ان يقول في الجواب قلنا الاول ماض والثاني حال او مستقبل لان
الثاني مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والاول لا يصلح لكونه ماضيا ومعترض في المحصول الحال
الاعتراض الثاني لا نسلم المقدمة الثانية لان المراد بالعصاة في الاية هم الكفار تاركوا الامر بقرينة الخلود فان
غير الكافر لا يخلد في النار كما تقرر في علم الكلام **وجوابه** ان الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما
او غير دائم اي يكون حقيقة في القدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز بدليل قولهم خلد الله ملكه وهو ... الى حين
الدليل الخامس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا ابا سعيد الخدري وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك
ان تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وذمه على ترك الاستجابة حقيقة
لانه عليه الصلاة والسلام علم انه في الصلاة كما قاله ابن برهان وغيره فتعين ان يكون التوبيخ والذم لمجرد
ورود مجرد الامر فدل على انه للوجوب واعلم ان المصنف ذكر ان ابا سعيد هذا هو الخدري وهو
غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام في المحصول والامام تبع الغزالي في المستصفى
والصواب انه ابو سعيد بن المعلى كذا وقع في صحيح البخاري في بعض نسخ الكتاب وهو من اصلاح الناس
قال احتج ابو هاشم بان الفارق بين السؤال والامر هو الرتبة والسؤال للندب فكذا الامر قلنا
السؤال ايجاب وان لم يحصل وان الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك قلنا يجب المصير الى المجاز لما تقدم من الدليل وان نعرف معنوها لا بالعقل والنقل لانه اما بالتواتر او الاحاد
لا يفيد القطع قلنا المسئلة وسيلة الى العمل فكفينا الظن وايضا نعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق
اقول ذكر المصنف هنا ادلة ثلاثة واختلفت النسخ في التعبير عن الصحيح منها ففي اكثرها احتج
ابو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على احتمال القدر
المشترك وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير الامام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهو من
اصلاح الناس الدليل الاول وهو احتجاج ابي هاشم على ان افعل حقيقة في الندب وتقريره ان اهل
اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا في الرتبة فقط اي ان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال
انما يدل على الندب فكذلك الامر لان الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه وجوابه
ان السؤال يدل على الايجاب ايضا لان اهل اللغة وضعوا افعل لطلب الفعل مع المنع من الترك سواء كان من القول
الامر للايجاب وقد سمعه السائل لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب لا يثبت الا بالشرع فلذلك
لا يلزم المسؤول القبول من السائل **ولقايل** ان يقول على تقدير ان السؤال يدل على الايجاب فيلزم ان لا فرق بينهما
من وجه آخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال وقد يجاب بان المعنى بالرتبة هو ذلك
ايجاب الامر مقتضي الوجوب بخلاف السؤال وفيه نظر فانهما مدلولان **متغايران** ولكن مع ما ذكره من
تعريفنا بالرتبة فانه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق ان السؤال امر صادر من الادنى والامر من الاعلى وقد يترتب
الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر كطلب السيد امر عبده مالا
تقدر عليه فلنحمل ما بينهما سواء الايجاب والوجوب **قوله** وبان الصيغة معطوف على قوله بان الفارق
وتقريره من جهته احدهما ان الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاة وفي
الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك والا لاحدهما فقط فيلزم المجاز فلو
جعلناها حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعنا الاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا للقائل
بانها حقيقة في القدر المشترك وهو منقول من كلام المصنف المصنف ان عطف على لبيك اي نعم فاسد

التقرير

التقرير الثاني وهو تقرير الامام واتباعه فهو ان يضم الى التقرير الاول زيادة اخرى فيقول الدال على
المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص فلا يكون لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب
وجواز الترك معلوم بالبراءة الاصلية فيحصل لنا من طلب الفعل مع جواز الترك والمعنى للندب الا ان ذلك على
هذا التقرير عطف على دليل ابي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه ان المجاز وان كان على خلاف
الاصل لكنه يجب المصير اليه اذا دل عليه دليل وقد تقدم ذكر الادلة الخمسة التي اقمناها على انه حقيقة
في الوجوب فقط **قوله** وبان تعرف هذا دليل الغزالي ومن وافقه على التوقف وقد تقدم ان عطفه على
دليل ابي هاشم لا يصح وتقريره ان الطريق الى معرفة مدلول افعل اما ان يكون العقل وهو محال لانه لا مجال له في
اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال ايضا والا لكان العلم به حاصلا لكل احد من هذه الطائفة ولا يبقى بينهم
نزاع واما بالاحاد وهو باطل لان رواة الاحاد ان افادت فانما تفيد الظن والشارع انما اجاز الظن في المسائل
العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد اصول الدين وكذلك قواعد اصول الفقه كما نقله الانباري شارح البرهان
عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف **واجاب**
المصنف بوجهين احدهما لا نسلم انه يتعين العلم بل المقصود من كون الامر للوجوب انما هو العمل لا مجرد الاعتقاد
والعمليات مظنونة فيكتفى فيها بالظن وكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره واما قول
بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق
مظنونة ووقع في المحصول ايضا الحكم بانها علمية ولم يذكر تعليل المصنف قال لانا بينا ان الانموذج في المباحث
اللغوية وذلك لتوقفها على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها ما يثبت الا بالاصل والثاني ان الاستدلال لا يمكن
تعريفه بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على ان
الامر للوجوب وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع وهذه المسئلة وكقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام يصح الا
وان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع للعموم كما تقدم في اخر الفصل الاول من
باب اللغات وذلك الطريق الذي قلناه لا نفس المقدمتين نقليتين وقد استدل به ما ائمة كثير على علم من العلوم
العقلية وغير الامام في المحصول والمنتخب عن هذا بقوله انه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل واورد عليه
ان هذا الدليل قد تحصل من المقدمتين نقليتين وحظ العقل انما هو تفطنه لاندراج الصغرى
في الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ما قلناه وتبعه عليه المصنف وقول المصنف كما سبق
يحتمل الامر الثاني المتقدمين والاول اولى للتصريح به في الحاصل والمحصول ولكونه دليلا على نفس المسئلة
المتنازع فيها ولانه اقرب وهذا الدليل **جواب** ثالث لم يذكره المصنف يمنع في موضع وهو
الزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة لاقضيتهم ونوا
ونحوه لم يستعمل ذلك فمنع الخلاف **ولقايل** ان يقول يتعين للمصنف على طريقة الجدلين تقديم جوابه الثاني
على الاول كما فعل في الحاصل والمحصول فيقول اولا لا نسلم الحصر سلمنا لكن نختار نعرفه بالاحاد ونقول
لان الثاني فيه تسليم الحصر ولا يحسن منعه بعد ذلك **قال** دعواه انه يعلم بتركيب عقلي من مقدمات
نقلية لا يدفع السؤال لان هذه المقدمات النقلية اما ان تكون نقلت بالتواتر او بالاحاد ويعود السؤال بعينه
وجوابه باختيار التواتر ولا يلزم منه ان نعرف ان اصالته للوجوب وانما يلزم ذلك ان لو كان
التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع **قال** الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للاباحة
لنا ان الامر افاده وورود بعد الحرمة لا يدفعه قيل واذا حللتم فاصطادوا للاباحة قلنا معارض بقوله
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واختلف القائلون بالاباحة في النهي بعد الوجوب **اقول**

اذا دل على ان الامر للوجوب فورد بعد التحريم نفيده مذهبان اصحهما عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يكون ايضا للوجوب ونقل ابن برهان في الوجيز عن الغاضي والامدي عن المعتزلة والثاني انه يكون للاباحة وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله القفال الشاشي والقاضي حسين والروياني في كتاب المسوغ وابن السمعاني في شرح المعالم والاصفهاني في شرح المحصول ونقل ابن برهان في الوجيز عن اكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف امام الحرمين ومرجح ايضا الامدي في الاحكام ومع ذلك فقد مثل للاباحة فانه قال عقبه واحتمال الاباحة ارجح نظرا للغلبة قال في المحصول والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم وذلك بان استئذان عبد ربه في فعله واستيذان المصنف على الوجوب بان الامر يفيد اذا التبس وقوع عليه وورود هذا بعد التحريم ليس معارضا حتى يدفع ما ثبت له لان الوجوب والاباحة متنافيان فلا يجتمعان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة فلذلك الوجوب احرى اكثر ما يوردها للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلاة فانتشروا واذا تطهرن فاتوهن فالاذن باشر وهن وفي الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فكلوا وادخروا وحمله ابو هريرة على الاباحة لمعارضته بقوله فاذا السبح الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان اشهر الحرم كانت حراما وهذا قوله صلى الله عليه وسلم فاذا ادبر فلا تتبعه فاعسل عنك الدم وصل فاذا تعارضا تساقطا وبقي دليلنا سالما للمانع فيفيد الوجوب قوله واحلف القائلون بالاباحة لان الاباحة لا تعلم الا بالامر الوارد بعد الحظر احد امرين اما الذي الوارد بعد الوجوب فنهم طردا للقياس وحكم بان الامر الوارد بعد الحظر لا يفيد الا الاباحة ومنهم من حكم بانه للتحريم كما لو ورد ابتداء واجاب عن الامر بعد التحريم والفرق بينهما ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو عدمي وتوفر الداعي على الترك وهو عدمي ايضا لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل الثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور والعناية الشرع بدفع المفاسد اكثر من عنايته بجلب المصالح واما القائلون بان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم ان النهي بعد الوجوب للتحريم

قال الرابعة

الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا المرة ولا التوقف بل يتناول الاشتراك والمجمل المتحقيقي لنا القطع بان الامر بالمرة والمرات مغاير للامر بالمرة وقد ورد مع الامر بالمرة وعدمه فيحمل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وايضا لو كان للتكرار لما سقط الوجوب بالاتيان مرة واللازم باطل بيان الملازمة ان كل تكليف يتعذر الاتيان بجميع افراده في الوجود لان الاستغراق في الزمان المستقبل لا يعلمه الا الله تعالى وليس كذلك واجيب بقوله الاتيان بجميع ما امكن من افراده وبقدر ما يقال بالتكرار يقول به في الامكان فلا يرد ما قاله ابن التلمساني بالاطناب **قال**

فيما يمكن الصدور على التكرار بقوله تعالى واتوا الزكاة من غير تكرار قلنا انما علم عليه الصلاة والسلام بتكراره من النهي يقتضي التكرار لكل الامر قلنا الامر المذكور دون المستقبل قيل لو تكرر لاريد التكرير قلنا وروده فرنه الدال ويقبل حمل المستفسر دليل الاشتراك قلنا ونسبته فرع افراده المسوغ الى **اولا** اخرج من قال ان الامر بعد التكرار على ما كان عليه او حمه **الاول** ان اهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك ابو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى واتوا الزكاة واجمعة عليه احد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعا منهم على انها للتكرار والجواب انه يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة ان هذه الامة للتكرار قال **قيل** الاصل عدمه قلنا لما اجمعوا على التكرار فمن اين الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كما يشاء بعض قلناه جمعا بين الادلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان ان الامام يسلم ان في ذلك اجماعا وهو مناقض لما سياتي من كونه ليس اجماعا والاصح **الثاني** انه يقتضي التكرار والدليل ان الامر اقتضاء طلب الفعل والطلب وجوابه ان الاتيان عن الدليل من وجه انما هو العدم واما الاستحالة فلا تعتبر بمكن وهذا الالزام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك ان النهي كالامر في التكرار والفور **الثالث** اولا يدل على التكرار ولا على المرة بل يتردد بينهما وهو محال لانه يلزم التكليف وان كان قيل يحمل على البداءة وهو ضعيف لان الصلاة جعلها او العلس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز قال **الرابع** انه للتكرار وجوابه ان النسخ لا يجوز ورود في الامر الذي يقتضي ذلك واحد

تعذر اذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة وبالمرات نقضا ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكرارا وبالمرة نقضا وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لان عدم التكرار والنقض قد لا يكون لكونه موضوعا للماهية من حيث هي بل لكونه مشتركا او لاحدهما ولا نغيره فكما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على احدهما **الثالث** الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كالصلاة وعرفا نحو لاحظ دائي وورد تارة للمرة شرعا كالحج وعرفا كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة في القدر المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الحصان فيعمل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لانه لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان كان في احدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الاصل وهذا الدليل قد استعمله الامام واتباعه في مواضع كثيرة وفيه نظر لانه اذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في مسماه لان الاعم غير الاخص والكلية مستعمل على ما وضع له فيحمل على سبيل المجاز وايضا فلان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية كما تقدم فاذا استعمل في ما تشخص منها في الخارج فيكون مجازا لانه غير ما وضع له فاستعمال الامر المجرد عن التكرار والمرة مجاز لما ذكرناه فقد رجح مجاز واحد وهو مجازين وهذا البحث يجري في سائر الالفاظ الموضوعة لمعنى كلي وان كان مستبعدا الى ان العوام قد ذهب اليه وقد صرح الامدي في الاحكام بموافقة ما ذكرته فقال في اوائل الكلام في القسم الثالث جواب عن سوال اثاره من يحتج ان حقيقة المطلق مجازية حقيقة المقيد وحيث فما ذكرناك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعمالها في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا لها في غير ما وضع له هذا لفظه المالي **قال** وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان التكرار لم الاوقات كلها لعدم اولويه وقت دون وقت والتحقيق بطل بوجهين احدهما انه كليف بالاطاق الثاني انه يلزم ان يسقط كل تكليف اتى بعضه لانه لم يجامعه في الوجود لان الاستغراق الحالي والمال للاستغراق الحالي والمالي ولا يسقط كذلك واجيب بقوله الاتيان بجميع ما امكن من افراده عن نحو الصوم مع الصلاة وذلك لا يقول ويقدر ان القائل بالتكرار يقول به في الامكان فلا يرد ما قاله في التكليف بالاطاق **قال** فيما يمكن الصدور على التكرار بقوله تعالى واتوا الزكاة من غير تكرار قلنا انما علم عليه الصلاة والسلام بتكراره من النهي يقتضي التكرار لكل الامر قلنا الامر المذكور دون المستقبل قيل لو تكرر لاريد التكرير قلنا وروده فرنه الدال ويقبل حمل المستفسر دليل الاشتراك قلنا ونسبته فرع افراده المسوغ الى **اولا** اخرج من قال ان الامر بعد التكرار على ما كان عليه او حمه **الاول** ان اهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك ابو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى واتوا الزكاة واجمعة عليه احد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعا منهم على انها للتكرار والجواب انه يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة ان هذه الامة للتكرار قال **قيل** الاصل عدمه قلنا لما اجمعوا على التكرار فمن اين الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كما يشاء بعض قلناه جمعا بين الادلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان ان الامام يسلم ان في ذلك اجماعا وهو مناقض لما سياتي من كونه ليس اجماعا والاصح **الثاني** انه يقتضي التكرار والدليل ان الامر اقتضاء طلب الفعل والطلب وجوابه ان الاتيان عن الدليل من وجه انما هو العدم واما الاستحالة فلا تعتبر بمكن وهذا الالزام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك ان النهي كالامر في التكرار والفور **الثالث** اولا يدل على التكرار ولا على المرة بل يتردد بينهما وهو محال لانه يلزم التكليف وان كان قيل يحمل على البداءة وهو ضعيف لان الصلاة جعلها او العلس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز قال **الرابع** انه للتكرار وجوابه ان النسخ لا يجوز ورود في الامر الذي يقتضي ذلك واحد

لكن اذا ورد على الامر المطلق صارد لك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لغرض جائز
هكذا ذكره في المحصول تبعه عليه المصنف ولك ان تقول ان صح هذا الجواب فلم لم يكن
جواز الاستدلال للاصولية امكان دعواه في كل استدلال وذلك مثل القوله تعالى ومعمار العمور
جواز الاستثناء واتصافه ونقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لانه اسم لما اعلم انه يقصد ابرهم
مع ان المدح سيحمل تكريره واتصافه يلزم منه التكليف بما لا يطاق الحامسة المعلق بشرط او صفة مثل ان
اسعدك من قال ان الامر مشترك بين التكرار والمرة فانه يحسن الاستفسار فيه فيقال لم قلت بالامرين
واحدهما دائما والثاني قال سراقة للنبي صلى الله عليه وسلم امتحنا هذا العامنا ام للابد مع انه
من اهل اللسان واقره عليه فلو كان الامر موضوعا في لسان العرب للتكرار او المرة لما استغنى عن
الاستفسار وجوابه انما قاله ممنوع فانه قد يستفسر عن افراد المتواطئ كما اذا قال اعتق رقبة فيقول
اومنه ام كافرة سليمة ام معيبة قال الحامسة المعلق بشرط او صفة مثل ان
يكلم حبتنا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي التكرار لفظا ولا بعضيه فيما سنا اما الاول فلان ثبوت
الحكم مع الصفة او الشرط حتى الوجود وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر وانما
الثاني فلان الزمن لا يقبل التجزية فيتكرر الحكم بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار العدد
اقول الامر المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي التكرار لفظا ولا بعضيه فيما سنا اما الاول فلان
الحكم مع الصفة او الشرط حتى الوجود وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر وانما
الثاني فلان الزمن لا يقبل التجزية فيتكرر الحكم بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار العدد
اقول الامر المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي التكرار لفظا ولا بعضيه فيما سنا اما الاول فلان
الحكم مع الصفة او الشرط حتى الوجود وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر وانما
الثاني فلان الزمن لا يقبل التجزية فيتكرر الحكم بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار العدد

طلب الفعل مع المنع من الترك على وجه الاستعلاء

الامر لغة القول المخصوص الدال على طلب الفعل على وجه الاستعلاء
ابليس على الترك لوجوب نقيض القول لما سجد لامر الله قوله عليه السلام مروهم بالصلوة قلنا
قلنا نعم لان الامر قبل الوجوب اما ان يكون للتاخير او لا فان كان للتاخير فاما مع بدل فمضيق او لا فمضيق
للتاخير امر وهو اذا فعل فواته وهو غير سامل لان كثيرا من الشان يوجد مع ولا فلا يكون واجبا
قلنا نمنع وضع اذا صرح بمعنى الذي يفيد الفور فكذا الامر فلما لانه يفيد التكرار قول الامر
المجرد عن القرائن قلنا انه يدل على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل
على الفور ام لا حكى المصنف فيه اربعة مذاهب احدها انه لا يدل على الفور ولا على التراخي
بل يدل على طلب الفعل فقط والبرهان وهذا ما ينسب الى الشافعي واصحابه وقال في المحصول
انه الحق واختاره الامدي وابن الحاجب والمصنف والثاني انه يفيد الفور الذاتي وهو وهو مذهب
الحنفية والثالث انه يفيد التراخي اي جواز الفعل الى اخر العمر بشرط ان لا يفوت الواجب عنه وقال في
البرهان انه يفيد حتما لو فرض الامتثال على الفور لم يعد مؤديا ولم يسم هذا
معتقدا احد بعد حتى ابن برهان عن علماء الواقفية انا لا نقطع بامتثاله بل نتوقف فيه الى ظهور الدليل لاحتمال
ارادة التاخير قال ودهب المقتصرون منهم الى القطع بامتثاله وحكاه في البرهان ايضا والرابع
وهو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي وسنتكلم على هذه المسلمة كلامهم في الحج وقوله
لنا ما تقدم اي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار واشار لامرين احدهما انه يصح بعده الفور والتراخي
من غير تكرار ولا نقض والثاني انه ورد الامر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو
طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم
هناك دليل ثالث لا ياتي هنا قوله قيل انه تعالى اي استدل القائلون بان الامر يفيد الفور بامور اوجه
احدها انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم عليه السلام بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك
كما تقدم بسطه في الكلام على ان الامر للوجوب فلولم يكن الامر للفور لما استحق الذم ولكن لا يلزم ان يقول
انك ما اوجبته عليك الا على الفور فعم الذم واجاب المصنف تبعا للامام بانه يحتمل ان يكون لك الامر
مقرونا بما يدل على انه للفور وفي الجواب بطلان لان الاصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف هذا الايراد
على ان الامر للوجوب مع ان ما في البعثة يمكن ان يقال انه ما كان حراما لعينه بل الحوالة ان يقول
ذاك الامر الوارد هو قوله تعالى فاذا توبته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وقته فوريا
دل البيان على الفور اجراء الفاء والتكنه ان فعل الامر وهو قوله تعالى فقعوا عامل في اذ الان اذا ظرف والعامل
فيها جوابها على راي السيرافي مضار العدد وفعوا له ساجدين وقت سوى اباه الدليل الثاني ان يقول العلماء
وسارعوا الى معنى الامر للوجوب لان الله تعالى امر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل
فيكون التعجيل مامورا به وقد تقدم ان الامر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور الا ذلك
ثم ان حمل المعرف على حقيقتها عند بعض لا يفيد فعل الله تعالى فسيحمل مسارعة العدد النهائي مجازا على المبادرة وهو
فعل المامور اذ لو نهاسا للمعرف فاطلق اسم المسبب وارید به السبب والجواب انا لا نسلم
ان الفور به مستفاد من الامر بل الحاف الفور مستفاد من قوله وسارعوا الامر لفظ الامر ويقرر
هذا الكلام من وجهين احدهما ان حصول الفور به ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة

النقص وقوله بعينه هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق بيكون فافهمه وهذا الدليل انما
يدل على الفساد من حيث هو واما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو متطلوبه على ان العلما قالوا
يجوز ان يكون الشئ الواحد مامورا به منهيا عنه بجهتين واعتبارين كما قال الغزالي خط هذا الثوب
ولا تخطه في الدار مخاطة ونهيا واما النهي في المعاملات فعلى اربعة اقسام لان النهي لا يخلو اما ان
يكون راجعا الى نفس العقد ام لا والثاني لا يخلو اما ان يكون الى جزوه ام لا والثالث لا يخلو اما
ان يكون الى لازم غير مقارن ام لا فالاول كالنهي عن بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بالحصى
بيعا قائما مقام البيع وهو احد التاويلين في الحديث والثاني بيع الملامسة والمنابذة وهو ما في بطون الامهات
فان النهي راجع الى نفس البيع والبيع ركن من اركان العقد لان الاركان تسمى عقدا والمعقود عليه
والصيغ ولا شك ان الركن داخل في الماهية والثالث كالنهي عن الربا اما ربا النسيئة والفضل
القابض فواضح كون النهي فيه لمعنى خارج واما ربا الفضل ولان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين
مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك امر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل
للبيع وكونه رابحا او ناقصا صفة من اوصافه لتعيه لادم والنهي في هذه الثلثة يدل على الفساد لان
الاولين سواء على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير وكان ذلك اجماعا واما استدل المصنف على
الثالث فقط لانه اذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بطريق الاولى واما الرابع فكالنهي عن البيع وقت
نداء الجمعة فانه راجع ايضا الى امر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا الخصوص البيع اذ
الاعمال كلها كذلك والتفويت امر مقارن غير لازم لماهية البيع وهذا القسم لا يدل على الفساد
بدليل صحة الوضوء بالماء المغصوب والصلاة بالثوب المغصوب وهذا القسم هو الذي اختاره
المصنف صرح به الامام في المعالم الكرخي اتبا الاستدلال فانهم يحملون قوله الاتي بالمعنى عن اخر
اصحابنا الشافعي واختاره فتامله ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي نفسه وتبع الرسالة
قبل باب اصل العلم على انه يدل على الفساد فانه عند بعوا كثيرة وحمل باطلها النهي الوارد عنها
ثم قال اما نصه وذلك ان اصل ما ذكل امر محرم على غيره الا ما احله وما احله فمن البيوع ما لم
يه عنه فلا يكون ما نهي عنه من البيوع محللا ما كان اصله محرما قال وهذا يدل على ما ذكرناه عامة
العلم انتهى وبقي في التوضيح في باب صفة النهي على مثله ايضا وهو كما نقله المصنف الا في استثنا
المقارن وفي نقل ابن برهان عن الشافعي انه مستثنى منها هو مع تقدم **المسلم الثالثة** مقتضى النهي
اي المطلوب بالنهي وهو الذي يتعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا يتحرك ساكنا
اسكن وعند اي حنيفة والعراقي هو نفس ان لا تفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال لنا ان النهي
تكليف والتكليف انما يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا لان
العدم لا بد له من اثر وجودي والعدم نفي محض فمتنع اسناده اليها اذ لا فرق في المعنى بين قولنا
ما اثرت القدرة او اثرت عدما ضرورة ولان العدم الاصلي اي المستمر حاصل والحاصل لا يمكن
تحصيله ثانيا واذا ثبت ان مقتضى النهي ليس هو العدم ثبت انه امر وجودي يضاد المنهي عنه
وهو الضد ولقائل ان يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد
فيكون مقدورا احتج ابو هاشم بان من دعي الى زنا فلم يفعل فان العدم العقلا يوجد منه

على

على انه لا يزن من غير ان يخطر بالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس في وسعه كما قرر مناه
فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد والكلام ان يقول ما الفرق بين هذه المسئلة
وبين قولهم النهي عن الشئ امر بضده فان هذا هو قولهم متعلق النهي ضد المنهي عنه **المسئلة**
الرابعة النهي ان كان عن شئ واحد فلا كلام وان كان عن اشياء فعلى قسمين احدهما ان يكون
عن الجمع اي الجمع الاحتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن نكاح الاختين وكالحرام
المحرم عند الاشاعرة كما تقدم في خصال الكفارة الثاني ان يكون عن الجميع اي عن كل واحد كالزنا
والسرقة واعلم ان الاشياء جمع وافعالها بله وحسبك فالمنهي عنه مطلوب ولو عبر بالمقصد لخلص
من السوال **الباب الثالث** في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في العموم
اقول العموا على ان العموم
العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه مسائل من عوارض الالفاظ حقيقة وفي المعنى اقوال اصحها عند الحاجبي انه حصة فيه ايضا
لان العموم في اللغة هو شمول امر لمتعدد ودلك موجود بعينه في المعنى ولهذا يقال عم المطر وعمهم
الامير بالعطاء ومنه نظر عام وخاص عام وعلة عامة ومفهوم عام وساير المعاني الكلية كالاجناس
والانواع وكذا الامور الذهنية العينيات والثاني انه مجاز وعلة في الاحكام عن الالفاظ ولم يرجح
خلافه واحتجوا بانه لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معنى الاعلام كلها ولان
العموم هو شمول امر واحد لمتعدد كشمول معنى الانسان وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فانه
لا يكون امرا واحدا بل كل جزء من اجزاء المطر حصل في جزء من اجزاء الارض
والثالث انه لا يعرف عليه لا حقيقة ولا مجازا حكاه ابن الحاجب اذا علمت هذا المقدمة
فلنرجع الى الحد **قوله** لفظ جنس وقد تقدم غير مرة ان الكلمة اولى منه لكونه احسن بعيدا
بدليل الطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان او مفردا بخلاف الكلمة ويوخذ من التعبير باللفظ ان العموم
عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما
والتخصيص فرع العموم وايضا سياتي قريبا ان العموم قد يكون عقليا لا لفظيا ولك ان تحب بانه يجوز
ان يكون اطلاق العموم هنا على سبيل المجاز كما راه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي او يقول
العموم هنا بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح وفي المعالم ان العام ما تناول السنن فصاعدا
من غير حصر وسلم من الاعتراض وان وقع في غيرها **قوله** يستغرق خرج به المطلق فانه سياتي
انه لا يدل على شئ من الافراد فضلا عن استغراقها وخرج به النكرة في سياق الاثبات سواء كانت
مفردة كرجل او مثناه كرجلين او مجموعة كرجال وعدد العشرة فان العشرة لا تستغرق جميع
الغنوات وكذلك البواقي نعم هي عامة عموم البدل عند الاكثرين ان كانت امرا نحو اضرب رجلا
فان كانت خبرا نحو جاني رجل فلا نعم ذكره في المحصول وفي الكلام على ان النكرة في سياق النفي تعم
ومعنى عموم البدل انها تصدق على كل واحد لا على الاخر وقوله جميع ما يصلح له احترازا عما لا
يصلح فان عدم استغراق من لم لا تفعل واولاد زيد لا اولاد عمرو لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته

له والمراد بالصلاحية ان يصدق عليه في اللغة وقوله بوضع واحد متعلق بصلح والباء فيه للسببية لان صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبعية كما تقدم ويجوز ان يكون حالا لان ما اي جمع المعاني الصالح لها في حال كونها حاصلة بوضع واحد واحترز بقيد اللفظ المشترك كالعين وما له حقيقة ومجازا كالاسد ونحوه على وجهين احدهما ان العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفوارة وفي صالح لهما فاذا قال رأيت العيون واراد بها العيون المبصرة دون الفوارة او بالعكس فانها لم توضع جميع ما يصلح لقابع اليها عامة لان الشرط انما هو استغراق الافراد الحاصلة من وضع واحد وقد وجد والذي لم يدخل فيها هو افراد وضع اخر ولا يضر ولو لم يذكر هذا القيد لاقتضى ان لا تكون عامة وما كان له حقيقة ومجاز يعم فيه هذا العموم المذكور بقرينة فيكون المقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا الاخراج وهذا التقرير جار ايضا في المحصول اشارة لطيفة فقال فان عمومه لا يقتضي ان يساوي مفهومه معا وكل من قرره على وجهه فاعلم حاد كرته فانه عزيز مهم واياك وما وقع للاصفهاني والقرافي في شرحهما للمحصول التقرير الثاني انه قد تقدم انه يجوز استعمال اللفظ في جميعه كالعين وفي حقيقته ومجازه كالاسد وحينئذ فيصدق ان يقال انه لفظ منع وجمع ما يصلح له وليس بعام اما الاسد ونحوه فلا خلاف واما العين ونحوها فعلى الاصوب كما تقدم فاجاب عنه بقوله بوضع واحد وفي الجواب نظر من وجوه احدها انه عرف العام بالمستغرق وقد علمت ان مرادهم ان ليس هذا احد الاقطاع حتى يصح التعريف بمثل جميعا او ربما اورده في الاحكام الماضي انه يدخل فيه الفعل الذي ذكر معه نحو لا تزن القاتل والمقتول وغيرها نحو ضرب زيدا عمرا او ورده ايضا الآمدي وكذلك ابن الحاجب الثالث النقض بأسماء الاعداد فان لفظ العشرة مثلا صالح لافراد خاص وذلك العدد له افراد وقد استيقنها واورده ابن الحاجب الرابع انه اخرج في تعريف العام لفظ جميع وهو من جملة المعرف واخر المعرف قيد في المعرف باطل لما علم في علم المنطق اورده الاصفهاني شارح المحصول وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضي لكونه عنايا في الجدل نحو قولك في قولنا ضرب زيد عمرا لم يستغرق جميع ما يصلح له لانه عدد شامل لجميع انواع الضرب قال الاولى ان لكل شيء حقيقة هو بها هو فالدال عليها المطلق وعليها بوحدة معينة المعرف وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد ومع كل جزء ما يها العام اقول عرضه العرف من المطلق والنكرة والمعرف والعام والعدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكرة كما حكاه في المحصول وحاصله ان لكل شيء حقيقة اي ماهية دلال الشيء بها اي بسلك الحقيقة يكون دلال الشيء فالجسم الانساني مثلا له حقيقة وهي الحيوان الناطق ودلال الجسم بسلك الحقيقة يكون انسانا فان الانسان انما يكون انسانا بالحقيقة وبتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها لازما له كالواحد والكثرة او مفارقا كالحصول في الحيز المعين فمفهوم الانسان من حيث هو ان لا واحدا ولا كثيرا لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وان كان لا يخلوا عنه اذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها اي على الحقيقة فقط هو المطلق نحو قولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها بوحدة اي مع الدلالة على كونه واحدا اما بالشخص او بالنوع او بالجنس ان كان معينا فهو المعرفة نحو زيد وان كان غير معين فهو النكرة نحو قولك مر بي رجل

وهذان

وهذان القسمان لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فسميهما المصنف مع والا لاعلى الماهية وحداتي اي مع كثرة ينطوي فيها ان كانت معدودة اي مخصوصة لا تساوي ما عداها فهو العدد كالخمسة وان كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزوي من جزئيات تلك الحقيقة اي كل فرد من افرادها هو العام كالمشركين وهذه العبارة التي في العام اخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الامام وعليها مع كثرة غير معينة الى ما قلناه لا يرد عليه الجمع المنكر كقولنا رجال اتاني المصنف عليه وهو من محاسن الكلام وما اورده بعضهم عليه فلا وجه له ويوجد منه جواب اخر للعام غير المذكور اولا ومنه احتراز القرافي عن وحده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي بعد التتبع في محاله وكلامه يقتضي انه احترز به واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه احدها انه يقتضي ان العدد والمعرفة والعام متقابلات اي لا يصدق احدها على الاخر لان هذا شان التقسيم وليس كذلك فان العام والعدد قد يكونان معرفين كالرجال والجمع ويكرر نحو رجل وجمسة فقد اخلت الاقسام الثاني ان اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل وقد ذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل الثالث ان العدد في قولنا جاءني رجال مثلا انما هو الجمسة وحدها بالاتفاق والرجال هو المعدود وكلامه يقتضي ان العدد اما اسم للمجموع او للرجال فقط وهو الاقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة فالجمسة انما عددناها بها وايضا فان المعدود مستفاد من العدد فسوق مفرقة على معرفيته فكيف يوجد في القسم الذي يحصل منه تعريفه وعبارة الامام في المحصول والمعالم بقوله معينة ولكن ابدله في الحاصل بقوله معدودة فسمع المصنف عليه قال الثالث العموم اما اللغة نفسه كاي للكل ومن للعالمين وما للعرض وابن للمكان ومتى للزمان او بقرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف وكذا اسم الجنس او النفي كالنكرة في سياق او عرفا مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب جزء من جميع الامهات او عقلا كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز الاستثناء فانه يخرج ما كحب اندراجه لولاه والا لحاز من الجمع المنكر قيل لو تناول لاستغرق الاستثناء لكونه معصوما مما ينقض بالاستثناء من العدد وايضا استدلال الصحابة بعموم دلال مثل والزانية والزاني توسكم الله في اولادكم اخرجه ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الاية من وتيتين حتى مغايرة الاستثناء ورد بانها من غير نكرة اقول العموم اما ان يكون لغة او عرفا او عقلا القسم الاول وهو المستفاد من وضع اللغة اما حالا ان احدها ان يكون عاما نفسه اي من غير احتياج الى قرينة وحينئذ فاما ان يكون عاما في كل شيء سواء كان من اولي العلم او غيرهم كاي نحو اي رجل جاءك اي ثوب لبسته وكذا متى كل جميع والذي والتي ونحوها وكذا سائر ان كانت ما حوذه من نور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهري في غيره فان كانت ما حوذه من السور بالحمد وهو الثقب فلا يعم وهو الصحيح وفي الحدائق وفارق سائر هؤلاء اي بافهم وشرط اي ان يكون استفهاميه

او شرطيه فان كانت موصوله نحو مررت بايهم قام اي بالذي او صفة نحو مررت برجل اي رجل
معنى كامل او حال نحو مررت بزيد اي رجل نعم اي معنى كامل الفضائل ومنادى نحو يا ايها الرجل
فانها لا تعم واما ان يكون عاما في العالمين خاصة اي في العقلاء ~~فان كانت موصوفة~~ ~~نحو مررت برجل~~ ~~او صفة~~
~~فان كانت نكرة موصوفة نحو مررت برجل~~ ~~نحو مررت بمحمد اي رجل محمد او كانت~~
موصولة فان الصالح انما تعم الذكور والاناث والاحرار والعبيد وقيل تعم الذكور الاحرار
فقط وشرطها ان يكون شرطها او استفهاما فيه فان كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمحمد لك
محمد اي رجل معجب او كانت موصولة نحو مررت بمن قام اي بالذي قام فانها لا تعم وقيل
القرافي عن صاحب اللمحة ض ان الموصولة تعم وليس كذلك وقد شرح بعكسه وتعلم على الاصح منها
في شرح المحصول والعالمين هنا بكسر اللام والما عدل عن العصر كمن يعقل وان كانت هي
العبارة المشهورة الى التفسير بأولي العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارح وحرره ان العصر موهم
في شرح المغرب وغيره وهو ان من يطلق على الله تعالى كقوله ومن يسبح له بالغدو والآصال وكذلك
اي لقوله تعالى واي بالمرصاد قيل الله والباري تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل
فلو عبر به لكان بعض افراد العبيد والاماء وفيه خلاف يأتي ذكره مدللة في تاج السبكي ان الله
رأيت ولا يدخل فيه العبيد والاماء ~~نحو مررت بما معجب لك~~ ~~آي شيء~~ او كانت نكرة موصوفة
نحو لكل اذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك آي شيء او كانت نكرة موصوفة
نحو ما احسن زيدا ما نكرة تامة فانها لا تعم واما ان يكون عاما في الاماكن خاصة نحو اين تجلس اجلس واما في
الارض نحو متى تجلس اجلس وقيد ابن الحاجب دلالة بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح يقول
متى طلعت الشمس اتيتني ولم ار هذا الشرط في الكف المعدة وقابل ان يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم
لكان اذا قال لامرأته متى قمت او حيث قمت او اين قمت فانت طالق يقع عليه الثلث كما قال وقال
وليس كذلك قوله او تقريبه هذا هو الحال الثاني وهو ان يكون عمومه مستفادا من اللغة لكن
بقرينة وبدل القرينة قد تكون في الاسناد وهي التي الى والاضافة الواحلان على الجمع كالصيغ
وعشري وعلى المفرد وهو الذي عبر عنه المصنف باسم الجنس نحو له تعالى ولا تزر وازرة وزر
الذي يكاد ليس عن امر الكن ان كانت الى عمدة فان تعمها الافراد المعهودين خاصة مال في المحصول
والضمير العائد على اسم جنس حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه وبهما امور احدها ان هذه القرينة
قد تعدد العموم في النفي ايضا نحو ولا يكلم اليوم كان الباقي ان العموم بما تقدم محتمل فالدليل على
اسم الجنس يعم المفردات وعلى الجمع يعم الجموع لان لام تعم افرادا ما دخلت عليه وقد
دخلت على جمع وكذلك الاضافة وفائدة هذا انه يصح الاستدلال به في حالة النفي والنهي
على نفوذ حكمه لمفرد لانه انما حصل النفي او النهي عن افراد الجموع والواحد ليس بجمع
وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي الجموع نفي كل فرد ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد فان
قيل يعارض هذا الظاهر ان العموم من باب الكلية فان معناه ثبوت لكل فرد سواء كان
نفيا ام لا كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة قلنا لانا في بيننا فانا قد اسناه لكل فرد

من افراد

افرادها دخل عليه وهو الجموع الثالث لم يصرح الامام وانما عرف حكم المفرد المضاف وهنا
نص صرحوا بعمومه في الكلام على الامر الوجوب للوجوب فانهم لما استدلوا عليه بقوله
تعالى فليحذر الذين الآية فاورد الحصم بان امره لا يعم واجابوا بانه عام لجواز الاستثناء
تقدم وتعلم القرافي هنا عن صاحب الروضة وانما المفرد المعرف بال فذكره الامام في كتبه
وصحح هو وانتاعه انه لا يعم وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ايضا ابن برهان
في الوجيز ونقله الامام عن الفراء والمبرد والجبائي ونقله الآمدي عن الشافعي والاشعري
وذاب في الرسالة ونصه نحوه ايضا فانه نص على ان الارض من قوله تعالى حملت السموات والارض
من الالفاظ العامة التي اريد بها العموم ثم نص على ان قوله تعالى الزاني والزاني وان ورد بالعام
ونحوه من العام الذي خص ورايت في التوشيح نحوه ايضا فانه جعل قوله تعالى النفس بالنفس من
العام المخصوص والذي ان نقول لم الا قال الشافعي بوقوع الثلث على من خلف بالطلاق للعرف
وحينئذ وقد يجاب بان هذا ليس مراعى فيها العرف لاجل اللغة قوله او النفي بعدره او بغيره في
النفي وهو معطوف على قوله في الاثبات وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها
النفي نحو ما احد قام او باشرها عامل آخر نحو ما قام احد وسواء كان الثاني ما اولم او ليس او
غيرها هم ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء وملازمه للنفي نحو احد فاذا دخلا
عليها من نحو ما احد من رجل او واقعة بعد الا العاملة عمل ان وهي الا التي لنفي الجنس فواضح
كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائما وما في الدار رجل فقيها وما في الدار رجل فقيه مذهبان للنحاة الصحيح
انها للعموم ايضا كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه ومن نقله عنه سحنون ابن
حبان في حروف الحروف ونقله من الاصوليين امام الحرمين في البرهان الكلام على معاني الحروف
لكنها ظاهرة في العموم لا نص قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز الحالة فيقول ما
فيها رجل بل رجلان خارجا نقل عن الظاهرية في نحو ما الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها
ليست للعموم ويتبع عليه الخوارزمي في اول شرح الايضاح والزمخشري في عند قوله تعالى
لكم من الهة غيره وعند قوله ما ابيهم من اله غيره كسبني من اطلاق المصدر وسلب الحكم عن العموم
كقولنا ما كل عدد زوج والا لكان كل عدد زوج وذلك باطل والمقصود الطال قول من قال ان كل عدد زوج وذلك
فرد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود الطال قول من قال ان كل عدد زوج وذلك
سلب الحكم عن العموم وقد ينظر لذلك الشهرزوري صاحب التكملة بحاب فاستدركه
واداه وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم ايضا صرح به في البرهان هنا واقتضاه
الابياري في شرحه له واقتضاه كلام الآمدي وابن الحاجب في مثله لا اكلمك قوله او عرفا هذا
هو القسم الثاني من اصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة اي العموم اما ان يكون لغة او عرفا
كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان اهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين الى تحريم
جميع وجوه الاستمتاعات لانه المقصود من البنوة دون الاستخدام ونحوه ومثله

قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فانا حملناه على الاكل للعرف وفيه قول مذكور في باب المجاز والمبين
ان هذا ظاهر جدا قوله لو عملا هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتب الحكم على الوصف بحيث متى
الخمر الاسكار وقام به علة بشعر بانه علة للحكم العقل بانه كلما وجد العلة وجد المعلول وبحثنا
استقرأنا ما سمي واما في اللغة فانا لم يدل على هذا العموم اما في المفهوم فواضح واما في المنطوق فلما
مر ان تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار من جهة اللفظ وههنا امران احدهما ان صيغ العموم
وان كانت عامة في الاختصاص فهي مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع فلا يسلب العموم فيها لاستثنائه
في الاشخاص بدليل لا يدل عليه مثاله قولهم اقتلوا المشركين يقتضي قتل كل مشرك لكن في كل حال
حيث يجب قتالهم كالحرابة والجزية وبعد الامنة بل يعطي دليل في حال ما وفي ما من مشركين الا وتقتل في حال ما
كحال الردة وحال الحرب وهذه البقاع عدت في الخصص وذكرها القرافي والاصفهاني في شرح المحصول
وقررها بهذا النظير في الكلام على الخصص وفي محصول ناقص وبارع السبع في الدرع شرح العمدة في
صحتها ودليل الامام في المحصول انه قال اذا قال الناس حوابا عن السؤال المعلوم ولما كان امر الجمع الاوسط
كان متساويا لاحاد الجمع الاوقات والاقل دلك فكونه متساويا لكل الاوساط اولى وتطهر ان يشترط
فيقال معنى الاطلاق انه اذا عمل به في بحص ما في حال ما في زمان ما فلا يجعل في دلك التخصص مرة اخرى
اما في اشخاص اخرى فيعمل به والتوقف بعموم الاشخاص الا شئ يخصص الامر بالحج والتوقف فالاطلاق
لا ينكر الحكم في التخصص الواحد والقائل ان يقول عدم التكرار معلوم من نفس الامر لا يقتضي
التكرار الذي دلالة العموم قطعية عند الشافعي والمعتزلة وظنية عند الدقاق هكذا اقلم الاسنوي شارح
المحصول في اذا اراد على اقل الجمع هل هو من باب التصريح او من باب الظواهر وذكر الماوردي وجوه الصيغ
العموم عن ان ينفي بحوه فيها قوله وهو عبارة القوم الى آخره اعلم ان الذي رضي الله عنه درس
العلم هو الى ان ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب
وذهب جماعة الى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما واخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشيء واختاره
الآمدي وقيل بالوقف كالمي الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي واختار المصنف مذهب الشافعي
واستدل عليه بوجهين احدهما حوار الاستثناء ودلك لان هذه الصيغ يحوز ان تستعمل فيما ذكرناه من
الافراد والاستثناء اخراجها لولاه لوجب ازدراجها في المستثنى منه فلزم من دلك ان يكون الافراد كلها
واجبة الدخول ولا معنى للعموم الا دلك اما المقدمة الاولى فلما ذكرناه واما الثانية فلان الادخول لو لم
يكن واجبا بل جائزا لكان يحوز الاستثناء من الجمع المنكر نحو جاءني رجال الا زيدا وقد نص النحاة على منعه
ولم قالوا ان كان المستثنى منه محتملا جاز نحو جاءني رجال كانوا في دار الا زيدا منهم او الا رجلا منهم
والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع ايراد هذه الصورة ولا يصرح الامام ولا اتباعه بهذا الحاصل
الحاصل ان مساق الاستثناء من النفي يصرح بجوازه في غير موضع من هذا القبيل وما قاله المصنف هو
الصواب لكن في هذا الدليل جواب كلام يقدم في آلة من قال ان الامر للتكرار وللقائل ان يقول لو كان
جواز الاستثناء معيارا للعموم لكان العدد عاما وليس كذلك واعتذر عن الخصم عليه بانه لو وجب مساواته
لامتنع الاستثناء لان المتكلم اذا قال جاءني المسمى احد فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله
ودلالة النفي للاول واجاب المصنف بان ما ذكروه من الدليل يعض الاستثناء من العدد فان المستثنى داخل في

المسمى منه قطعا والمختار ان يقول لا اسلم جواز الاستثناء من العدد فان مذهب البصريين المنع لكونه نقضا كما حكاه
عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره قال الا ان يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين
يجوز رفع الاعتراض بنفسه ضعيف او باطل قال المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مسمى بل
ادعاه عند عدم ما يدل على عدمه ولهذا قال اما لو احسان اندراجه لولاه وايضا قال المسمى في اللغة والمسمى به لغة لا بد منه ولا يناقض
لان الصحيح ان الحكم على المسمى منه انما هو بعد اخراج المستثنى قوله وايضا اي الدليل الثاني استدلال الصحابة
بعموم هذه الصيغ استدلالا بما من غير نكير فكان اجماعا وبيانه انهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس
المحلى بال كقولهم بقطع السارق والزاني وبعموم الجمع المضاف قال فاطمة احتجت على ابكر رضي الله عنهما في
توريثها من النبي صلى الله عليه وسلم الارض المعروفة وهي بدل و العوالي بقوله بطريق صلى الله عليه وسلم او لادكم واستدل
ايضا ابو بكر بعمومه فانه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة واستدل
وهذا الحديث معزو الى الترمذي في غير جامعه والبيهقي في الصحيح بما لا نورث ما تركناه صدقة واستدل
عمر بعموم الجمع المحلى فانه قال لابي بكر حين عزم على قتال مانعي الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه
وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقال ابو بكر الم ير انه قد قال الا بحقها وتمسك ايضا ابو بكر به
فان الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير رد عليهم ابو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
رواه النسائي قوله قالت الجمع المنكر لا يعني العموم لا يحمل كل انواع العدد قال الجمع المنكر
الجباي جمع في على انواع العدد فيحمل على جمع حقيقة قطعا لان في العدد المتوسط قوله
اي اذا الكل مشتركا لا يعني العموم خلافا لابي علي الجباي لنا ان زيدا لا يمتنع ان يحمل كل نوع من انواع العدد
بدليل صحة تعليقه بالمشيئة ونفيه بالاستثناء وتقييده بكونه كذا الثلثة وعشرة ومورد التقسيم وهو الجمع اعم
من ان يكون مصروفا او لا ويكون الجمع اعم كل فرد احص والاعم لا يدل على الاحص ولا يسلم انه لا يحمل عليه وقولهم
كل انواع العدد اي من الثلثة فصاعدا والا فرد الاثنان واما الواحد فلا يريد لانه لا يسمى عددا عند اهل الحساب في
بل العدد يتناوله واحج الجباي بانه لا يحسن ان يقال على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة
وحسن مجمل على جمع جماعة احتياطا كما ذكرناه في باب الاستثناء وقد هدم هناك من كلام المصنف ان
على الجباي من جواز استعمال المشترك في معنيه فانه لا يلزم منه الحمل حتى يعلم هناك ان يقول ان يحمل
ايضا والجواب ان الاصل انه حقيقة في كل نوع العدد بخصوصه حتى يكون مشتركا بالاصالة فيه في القدر المشترك بين
من الكل وهو الثلثة مع وقطع النظر عن الزايد عليها كما قاله في المحصول لانا بينا انه لا يدل على الانواع فكيف يكون
الكل وهو الثلثة مع وقطع النظر عن الزايد عليها كما قاله في المحصول لانا بينا انه لا يدل على الانواع فكيف يكون
حقيقة فيها وايضا فالقدر المشترك بين مجموع العشرة كلها انما هو اقدر عشرة بانتفاء التجاوز
جمع كثرة والاول في قوله وهو المشترك بين مجموع العشرة كلها انما هو اقدر عشرة بانتفاء التجاوز
الرابع قوله فلا يستوي اصحاب الدار واصحاب الحجر يحمل نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا يسوي الاستواء
من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص وقوله لا اكل عام في المواكل يحمل على الخصوص كما قوله لا اكل الا
وقوف ابو حنيفة بان الكل انما دل على التوحيد وهو ضعيف فانه للتوزيع ويسوي فيه الواحد والجمع
قوله نفي اي واداة التعيين لعموم لا يستوي اصحاب الدار واصحاب الحجر هل هو عام في الامور
التي يمكن نفيها ام لا وفيه هناك ما حذفها ان مقتضاها في الاثبات هل هو الماواة او من بعض الوجوه فان قلنا من
كل وجه فلا يستوي ليس بعام بل هي للعموم لان نفي الموجبة الكلية سالبة جزوية وان قلنا من بعض
الوجوه فلا يستوي عام لان نفي الموجبة الجزوية سالبة كلية والصحيح عند اصحابنا القائلين بان العموم
له صيغة ان هذه للعموم من صححه الآمدي وابن برهان وابن الحاجب وميل بها جماعة على ان المسلم

لا سيما بالكافر لان القصاص مبني على المساواه وخالف الامام واتباعه ومنهم المصنف واحمد ان
نفي الاسوا اعم من كونه من كل الوجوه او من بعضها بدليل تسميه النهار والاعم لا يستلزم الاخص فحينئذ
نفي الاسوا المطلق لا يستلزم نفي الاسوا من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لا يدل على
الاخص فطرق الاثبات اما في طرف النفي فدل الاعم على الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهيه انتفاء كل
فرد لانه لو وجد منها فرد لكانت الماهيه موجوده ولهذا لو قال ما رايت حيوانا وقد راى انسانا
عد كاذبا وايضا فلان الافعال نكرات والنكره في سياق النفي تعم **قوله** بخلاف لا اكل الا علم انه اذا حلف
على الاكل ولفظ شيء معين كقوله قتلا والله لا اكل القراوله بعينه لكنه اي مصدر ونوى سا مغيبا
كقوله والله لا اكل اكلا فلا خلاف في انه يتخصص بما نواه في والحقيقة اي حقيقه انه لا يحنث بغيره فان لم ينو لفظ ما اكل
ولم يات بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما اذا نوى التمر بقوله والله لا اكلته او ان الطعم عدي حروف التخصيص
الحنث بمرة فيها بان مشاها ان هذا الكلام هل هو عام ام لا وقد علمت مما ذكرناه ان صوره المسلم المحلوف
فيها ان يكون فعلا منفيا لم يقيد بشيء مما صوره القرافي في المدخلي وان يكون واقعا بعد النفي والشرط
كما صوره وان الحاجب واقتصاه كلام الامدي اذا علمت هذا فاعلم ان التخصيص وهو مذهب مالك
حقيقه انه ليس بعام وحينئذ فلا سبيل التخصيص بل يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والباقي
وهو مذهب الشافعي انه عام لانه نكره في سياق النفي والشرط فيعم ولان لا اكل يدل على نفي جميع الاكل
الذي تصير الفعل فلو حلف انه عام لانه نكره في سياق النفي والشرط فيعم ولان لا اكل يدل على نفي جميع الاكل
عام فيقبل التخصيص وارتكاب المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا اكلت الا اكلا فان الجميع سلم انه قابل للتخصص
بالنيه كما تقدم فكذلك لا اكل لان المصدر موجود من ايضا لكون منتفيا منه ومال في المحصول لمقاله ان جمعه
فقال ان نظره فيه دقيق في المنحب والحاصل انه الحق وفرق اعني الامام بان لا اكل لا يفيد بنفس المصدر
والمصدر انما يدل على الماهيه من حيث هي والماهيه من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعام واذا انتفى
العموم انتفى التخصيص بخلاف الجمع وانما اكلا فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد اي على الفرد الواحد
وحينئذ فيصح تقييد ذلك الواحد بما شئته فلهذا لا يحنث بغيره وهو ضعيف على ما قاله المصنف بل الاصل ان
هذا مصدر مؤكد للاثبات والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائده زائده على مادته المؤكد
فلا فرق حينئذ بين الاول والثاني ولو سلمنا ان لا اكل ليس بعام ولكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد
انتصر الامام لابي حنيفه بسبب في عباره الغاية وفاته بناءه على ان اكلا ليس بمصدر وانه للمره الواحده وان
لا اكل ليس بعام وانه اذا لم يكن عاما لا يقبل التقييد وقد تقدم بطلان الكل وبناه ايضا على ان تخصيصه
بعض الازمنه او الامكنه لا يسمى بالاتفاق وهو باطل ايضا فان المعروف عندنا انه اذا قال والله لا
اكلت وينوي بي مكان معين او زمان معين انه يصح وقد نص الشافعي على انه لو قال ان كلمت زيدا فانت
طالق ثم قال اردت التكليم مره انه يصح **فروع** حكاها الامام احدها ان خطاب النبي صلى الله
عليه وسلم كقوله يا ايها النبي لا يشمل امته على الصحيح ولهذا هو كلام الشافعي في الوحي
انه يتناول الثاني خطاب الذكور الذي يتناول الاناث بعلامه كالمسلمين وبعلوا لا يدخل
فيه الاناث على الصحيح ونقله الفعال في الاشاره عن الشافعي وذلك ان برهان في الوجيز
الثالث لفظ كان لا يقتضي التكرار وقيل يقتضيه الرابع اذا امر جمعا بصيغه جمع كقوله ايها الموازيدا
فاد الاستغراق الخامس خطاب المشافهه كقوله يا ايها الناس لا يشاول بمرة بحرف تعريف
الابد لان منفصل السادس اذا لم يكن اجرا الكلام على ظاهره الا بامر شرعي وكان هناك امور لكره

لسبع الكلام باضمار كل منها لكن اضمار جميعها لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا هو المراد من قول
الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاه والسلام رفع عن امتي الخطا النسيان وما استكرهوا عليه الحكم
قد يكون في الدنيا كالخطاب النهار وقد يكون في الاخره كرفع الاثم قال والحكم ان يحمل على
اولى الامرين الاخر فنصره ما **حنفي** السابع قول الصحابي مثلا نهى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم لان الحجه في الحكايه لا في الحكايه والحكم
قد يكون خاصا وحكاية قوله سمعته يقول قضيت بالشفعه للجار وقول الراوي وقضى بالشفعه لجار
يحتمل العموم ارجح واحتمال ان الحاجب ان الجمع للعموم وعمل في الاحكام عمل الجمهور موافقه الامام
ثم مال الى انه يفيد الثامن قال الشافعي في ترك الاستفصال في حكايه الحال مع قيام الاحتمال يدل على عمومه
العموم في المقال مسالة ان ابن عباس اعلم على عشر سنوه فقال عليه الصلاه والسلام اسلم الناس وعارف بهم
ولم يسأله هل ورد العفو عليهم معا او مرتبا قول ذلك على انه لا فرق على خلاف ما يقوله ابو حنيفه
قال الامام وفيه نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال واعلم انه قد روي عن الشافعي ايضا انه قال
حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وسقط بها الاستدلال
وقد جمع القرافي بينهما بان قال الاشبه ان الاحتمال المرجوح لا يؤثر اما المساوي او الراجح فيسقط
فيصير الاحتمال الموجود ان كان مساويا او راجحا يسقط الاستدلال بالحكايه وان كان مرجوحا لا يؤثر
الاول وان عاد في الدليل مرجح وهو المراد بالكلام الثاني التاسع بحديث عمير بن سلمه قال يا رسول الله
وقال الحنفي ان كان مع قول فلا وان لا يدخل بحال مطلق العاشر المفيد داخل في عموم متعلق
حكايه عند الاكثرين كقوله بعت والله حاسبي عليه وقولك من احب البلد فاكرمه قال وبسمه ان يكون بعض
كون امر اقرينه مخصصه قال في الحاصل وهو الظاهر الحادي عشر الجرح او الدم لا يجرح الصيغه
على الصحيح وصححه ايضا الامدي والحاجب وبنا على مقابله عن الشافعي ودليل ابن برهان ايضا
ومثاله قوله تعالى اذا اردتم لبس فليصم وان الفجار في صحم والدين يتبرون الذهب والفضه فرع
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقه ويحوه يقتضي اخذ الصدقه من كل نوع من المال الذي عليه الزكاه فرع
في الرساله في باب الزكاه فقال عقب ذكره لهذه الايه ولو لا دلاله السنه لكان ظاهر القرآن ان في كل الاموال كلها سواء وان الزكاه في جميعها لا في بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفه
ورايت في البويطي نحوه ايضا ونقله ابن برهان عن الاشعري وذلك لامدي وابن الحاجب ثم
اختارا خلافه **قال** الفصل الثاني في الخصوص وفيه مسايل الاولى التخصيص اخراج
بعض ما تناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ انه يكون للبعض والنسخ عن الكل والمخصص
المخرج عنه والمخصص المخرج وهو اداة الاخراج وتعال الدال عليها محال الثانيه القابل للتخصيص
جميع لمتعدد لفظا كقوم نعال اولوا او المتردين او معنى وهو بقيه الاول اعلم وجوز تخصيصها
كاني العرايا الثاني مفهوم الموافقه يخصص بشرط ان يكون المفهوم منتفيا مثل حواجس الوالدين ولا
الثالثه مفهوم المخالفه يخصص بدليل راجح لتخصيص مفهوم اذا لم يكن المفهوم ليس بالراجح وهو
البدا او الكرب قلنا يدفع بالمخصص **اقول** لما فرغ من الفصل شرع شكلا في الخصوص
فلذلك قدم على التخصيص والمخصص والمخصص قد ذكر في هذا الفصل بعرف الملكه وذلك

احكام التخصيص بفتح الصاد واخر احكام المخصص بكسرها الى الفصل الثالث فاما التخصيص فقال
ابو الحسين اخراج بعض ما تناوله الخطاب باستثناء او غايته او بدل الكل من الكل او بدل
اخراج اي عن ما يقتضيه ظاهر اللفظ لان الحكم لا يعم الحكم لعبث ولا عبث لارادته نفسها فان قيل
الفرد لم يدخل فيها حتى يخرج ولا عن الالاله فان الالاله هي كون اللفظ بحيث اذا طلق فهم منه المعنى
وهذا حاصل مع التخصيص فانه قوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء من العدد ونحوه
انه من التخصيص وكالبدل البعض كما صرح به ان الجامد نحو اكرم الناس وزيدا والا ان يقول
يدخل في هذا اخراج بعض العام بعد العمل به وسيأتي انه نسخ لا تخصيص حسب فالاحسن حذفه
قيل الفعل وهو عنا بعده وايضا فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سيأتي بعد هذه
المسئلة ولما كان النسخ يسمى بالتخصيص لانه محرج ما بعض الازمان خرق مهما بان التخصيص اخراج
للبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم من ان اخراج البعض بعد العمل نسخ لا تخصيص
لا حرج ان في بعض النسخ والنسخ قد يكون للكل بزيادة وقد يكون على هذا فلا ايراد والمخصص
العام هو العام الذي اخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على ما زعمه بعضهم
فان المخصص هو الذي تعلق به التخصيص او دخل التخصيص وهو العام وتقول اقام مخصص
ومخصوص والمخصص بكسرها هو المخرج بكسر الراء والمخرج حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما جاز
ان يرد الخطاب خاصا وعاما بين اخرج احدهم على الآخر الا ارادة قوله ويقال اي ويطلق
المخصص ايضا على الدال على الارادة مجازا والدال يحتمل ان يكون صفة للشيء اي للشيء الدال
على الارادة وهو دليل التخصيص لفظيا كان او عقليا او حسيا ويطلق المخصص ايضا على
الدال على الارادة تسمية للدليل باسم المدلول ويحتمل ان يكون صفة للشخص اي الشخص الدال على
الارادة وهو المدير فيه او المجتهد او المقلد تسمية للمحل باسم الحال والباقي هو الذي ذكره
الامام لا غير فانه قال ويقال بالاشتراك على سبيل الحقيقة على كل من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا في
دانه وثانيهما من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان الاعتقاد حقا او باطلا واما صاحب الخاص
فانه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على ابداء الارادة وهذا مخالف للنقل المسلم الثابت السابق الى
التخصيص هو الحمل الثابت لامر متعدد لان التخصيص اخراج البعض والامر الواحد لا يتعدد
فيه دلالة ثم ان المتعدد قد يكون بعضه من جهة اللفظ كقولك بعد قولك اقتلوا المشركين فانه بدل اللفظ
على فعل كل مشرك وخص عنه اهل الذمة وعمرهم وقد يكون من جهة المعنى كما في الاستثناء
وهو ثلاثة الا العلم وقد جوز تخصيصها اي جواز بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين
كما قاله في المحصول في الكلام على الاستثناء وانا عمر لهذه العبارة لان المسلم فيها
مذاهب بادي في القياس وهو هو المسمى هنا بالبعض ومثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع
الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة في العرايا وهو بيع الرطب
على رؤوس النخل بالتمر على وجه الارض مع ان الشارع قد جوز الماهية مفهوم المواضعة مجوز

تخصيصه

تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله اقتلوا ولا تقتلوا اهل الذمة وبدل بمنطوق على تحريم التأفيف والمفهوم
على تحريم الضرب وسائر انواع الاذى وخص منه الحبس في بعض الديون للولد فانه جائز على ما
صححه العراقي وطائفة فاما اذا اخرج المبعوط به وهو التأفيف في مثالنا فانه لا يكون تخصيصا
بل نسخا للنهي وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الاصل يستلزم نسخ الفرع وبالعكس فان قيل فما حكمه
هنا بان كان الاخراج لمعارض راجح كرده الاذى المقتضي لقتله ومطلقه المقتضي لحبسه
كان تخصيصا لانه نسخ للمنطوق لانه لا سامي فادل عليه من الحرمة وهذا هو المراد هنا
وان لم يكن بل ورد ابتداء كان نسخا للمنافاته اياه وهذا هو المراد هناك الثالث مفهوم
المخالف فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم لانه ان كان مساويا كان ترجيحا من غير
مرجح وان كان مرجوحا كان العمل به ممتنعا وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف
واهمله الامام وهو الصواب لان التخصيص لا يشترط فيه الرجحان على ما سيأتي فمن جمعا
بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة واللام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فهل مفهومه يدل
على انه يحمل الخبث اذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الحاري فان القول القديم
انه لا يحس الا بالتغير واختاره الغزالي وجماعة ومنهم المصنف في غاية القصوى لقوله
صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا نجسه شيء الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم
التنجس والمنطوق ارجح من المفهوم قوله مثل يوم البداءة من قال ان التخصيص
لا يجوز الا ان كان في الاوامر فانه يوم البداء وان كان في الاخبار فانه يوم الكذب وهما
محالان على الله تعالى وايهام المحال لا يجوز والبداء ان الدال المهمل والمد هو ظهور المصلحة
بعد خفائها قال الجوهري وبدا لي في هذا الامر بدا اي حمد وذا ي شاقه راي والحوان انه
يدفع بالتخصيص اي بالارادة او بالدليل الدال على الارادة وذلك لان العام بالاذا علمنا ان اللفظ
في الاصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وانما يلزم البداء او الكذب
ان لو كان المخرج مرادا وظاهر الامام واتباعه وابن الحاجب بعض ان الخلاف في الامر
والخبر والنسخ كالدليل في الخبر خاصة كما صرح به الامدي وهو مقتضى كلام ابي
الحسين في المعتمد والنسخ ابى ان يحوم في شرح اللمع وغيرهم قال الثالثة يجوز التخصيص
ما بقي غير محصور لما جاء كثرة ما يقع من كل عنر واحد وجوز الفعال الى اقل
المراتب فيجوز الجمع ما بقي ثلثة فان الاقل عندنا اثنان فقط وابي حنيفة بدليل يساوي الصابر
وتفصيل اهل اللغة واثنان عند القاضي والاستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين
قيل اضاف الى المعمولين قوله ففهمناها سليمان فاوضحت ولو كان اقل المراد به المثنى قوله عليه
الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة قيل اراد جواز السفر في غيره الى الواحد وقوم
الى الواحد مطلقا اقول اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا يلزم بقاءه بعد التخصيص
فذهب ابو الحسين الى انه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العموم جمعا كالرجال او غير جمع كمن وما

وان الاان يستعمل ذلك العام في الواحد يعتد له واعلم انما يأتي بحري مجرى الكثير كقوله تعالى
فقد رأيتم القادرون وهذا المذهب نقله الآمدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره
الامام واتباعه واختلفوا في تفسير هذا الكثير وفسر ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله
قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسر المصنف بان يكون غير محصور
فقال وما بقي غير محصور اي ما بقي من المخرج عنه عدد غير محصور وها هنا مصدر به نقدر
بحور التخصيص على قاعدة غير محصور من المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه
انه لو قال اقتلوا زيدا في البيت ولم يكن فيه غير واحد لكان ذلك مستهجنا في اللغة مجازا
اي قبيحا قال الجوهري نحو الشيء نحوا نحوته اي قصدته فهو منحو ياء كان اللام لضعف فهو
ضعيف ويكسرها تحس بالنون المعجمة فهو حس وبزيادة الباء قبيح فهو قبيح وقال ابن فارس
فجوز المصنف له على عرف الاستعمال كما سيأتي والاسم ما عدده من الخصصات المتصلة
فهذا التخصيص وامثاله لم يسموه عددا غير محصور وايضا هذا الدليل لا يحصل به المدعى لانه انما يتم
الواحد فقط والمذهب الثاني وهو راي القفال الشاشي وابي بكر الدقاق وابي الحسين البصري
المرات التي يطلق عليها دال اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص
في الجمع كالرجال وبحوه الى ثلثة لانها اقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتي وفي غير الجمع حتى
وهما الى الواحد لانه اقل مراتبه نحو من يكرمني اكرمه وبزيد تخصيصا واحدا وقد استظرد
المصنف فادخل بين هذا التفصيل مسلم مستقبلا طويلا وهي الكلام على اقل الجمع وقد
ذكرها في المحصول في اثنا العموم والمذهب الثالث جواز التخصيص الى الواحد مطلقا اي سواء
كان جمعا ام لا نقول لعل الذين قالوا بهم الناس ان الناس قد جمعوا الكل والقائل بهم ان مسمى الاسم
هكذا اقاله الآمدي وابن الحاجب وعينها لكن رأيت في الرسالة للشافعي ان القائل هم الاربعة الذين
تخلفوا عن احد وبوقف الآمدي واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره نقال التخصيص
القائل كان بالمتصل نظرت فان كان بالاسم نحو اكرم الناس الا الجهال او بالدليل نحو اكرم
الناس العلماء او الشرط نحو اكرم الناس ان كانوا عالمين فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص
بالمتصل فان كان في العام المحصور القليل فيجوز الى اثنين نحو هؤلاء قليلا من كل رجل وان كان
وقد قيلت اثنين وان كان غير محصور مثل قتلت كل من في المدينة او محصور الا انه كثير مثل اكلت
كل رمانة وقد كان الباقي يجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام قوله فانه الاقل هذه هي المسئلة التي
ذكرها استطرادا ونعود الى شرحها فنقول ذهب الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما الى
ان اقل الجمع ثلثة فان الملقى على الاسس او على الواحد كان مجازا او اختاره الامام والمصنف
وقال القاضي والاستاذ ابو اسحاق وابن الحاجب في المختصر الكبير الاول واما في المختصر
الصغير فكلاهما اولا يقتضي اختيار الثاني وفي الاستذكار ان بعض الاصحاب وهذا ان المذهبان
حكاهما المصنف وقيل تطلق ايضا على الواحد حقيقة وقيل لا تطلق على الاسس لا حقيقة
ولا مجازا حكاها ابن الحاجب وتوقف الآمدي في الحل واستذ المصنف بوجهين احدهما
ان الضمائر متفاوتة اي متخالفة لان ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى الف وضمير الجمع

واو

واو نحو افعل وافعلا وافعلوا وحسن وضعوا اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على
اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وايضا فلانه لا يحسن ضم احدهما
الاخر فلو كان اقل الجمع اثنين لحسن ذلك بضمير الجمع وليس كذلك الثاني ان اهل اللغة
فصلوا بينهما فقالوا الاسم قد يكون مفردا وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعا وبين صفتهما
ايضا فقال رجلان عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة واعلم ان القائل بان اقل
الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع اعم من المثنى لان كل مثنى جمع ولا بعكس ولا شك ان حقيقة
الاعم غير حقيقة الاخص فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الانسان فلو حقيقة المثنى غير
حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني وعن التعبير الاول من الدليل
الاول واما على التعبير الثاني فبوجهين ايضا لانا نقول لما كان مغايرا جعلوا الكل واحدا
منها شيئا بمنزلة قوله بدليل قوله تعالى شرع في ادلة الخصم القائل بان اقل الجمع اثنان وهي ثلثة
الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان الى قوله لحكمهم فلو لم يكن اقل الجمع اثنين لوجب ان
يقال لحكمهما وجوابه ان الجمع مصدر والمصدر يضاف تارة الى فعوله اي الفاعل والمفعول
وهما الحكام والمحكوم عليه هنا وحسن فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا
اجاب به الامام وهو جواب عجيب فان المصدر اما يضاف اليها على البدل ولا يجوز ان
يضاف اليهما معا تمسك بعض اصحابنا الاخيار بقول تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا في هذا
الجواب انه كلام من لم يعرف شيئا من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير
هذا الاعتراض ايضا وتكلف لتصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية الى معنى الامر والمصنف
كانه استضعفه وضعفه ما بعد من الاجوبة فعزاها الى غيره فانه عبر عنها بقوله قيل
على خلاف عادته الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اطلق لفظ القلوب واراد
قلب عائشة وحفصة واجيب بان اسم القلب يطلق حقيقة على الكل الجزء الموضوع في الجانب
الايسر ومجازا على المحل الموجود فيه كقوله تعالى الى هذا قلد من بان اهلا واسم المحل على
الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت صفة قلوبكما بدليل ان الجزء لا يوصف بالصغو حقيقة
واعلم ان هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القائلة بتحريم البكاء اذا اضيف الصوت
الى ما يصوت بها نحو قطعت رؤوس الكبشين تحوز فيه ثلثة اوجه الافراد والتثنية والجمع لانه
عليه السلام تعني لسان الرجلين في الصلاة وقد يستدل عليه هنا ان الحاكم المحصور
الخبر الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري
والوارد يقتضي عن عمرو بن شعيب واحاد في المحصول انه محمول على اذراك وفضيلة الجماعة
بخلاف محل النزاع فيما عداهم قال وقول انه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر الا في جماعة
يدل على هذا الحديث ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر واقتصر المصنف على الثاني وهو
ضعيف لان السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكن مكروه سلمنا ان مراده بالجواز عدم
الكراهة لكنه لا يحصل بالاسس بل الجواز انما هذا استدلال على غير محل النزاع لان الخلاف ليس في
لفظ الجمع ولا في لفظ الجماعة كما سبأتي نفسه فانه محل الخلاف فكل لانه لا جائز ان يكون

ان يكون في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله الابدي وابن الحاجب في المختصر الكبير فالاولى ان محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم وانما الجمع بنفسه مفهوم شيء الى شيء وهو بهذا وعلى الاشياء بلا خلاف ولانه لو كان كذلك لما امكن ابناء الحكم لغيرها من الصيغ وقد انفصلوا على ذلك ولا يجوز ان يكون محل الخلاف في صيغ الجموع لانها ان اقترنت بالالف واللام او الاضافة كانت للعموم كما تقدم وان لم يقترن به فان كانت من جموع الكثرة فاقلها احد عشر بلا نزاع عند النحاة وان استعملت في الاقل فالاقل كانت مجازا فلم تكن من الاجموع القلة وهي خمسة اشياء اربعة منها من جموع التكسير تجمعها قول الشاعر افعل وافعال وافعلة وفعلة يقرؤ الادنى من العدد والخامس جمع السلامة سواء كان مذكرا كمسلمين او مؤنثا كمسلمات فان كانت اعني جموع القلة هي محل الخلاف فالامر قريب لكنها لما شملت المحصور واعلاه بل شملت الرجال مع انه من جموع الكثرة هكذا صرح به الامام في المحصول في الكلام على ان الجمع المنكر هل يعم او لا وكذلك الابدي وابن الحاجب فيما تقدم نقله عنهما قوله وفي عينه الى او احدى في غير الجمع وقد يقال شرحه وشرح ما بعده

الرابع العام المخصص مجاز والا لزم الاشتراك قال بعض الفقهاء حقيقة وفرق الامام بين المخصص المتصل والمنفصل لان الجمع بالصفة لم يتناول غير ما قلنا المركب لم يوضع والمفرد متناول

هل يكون حقيقة في الباقي ام لا على ثمانية مذاهب حكاها الابدي وذكر المصنف منها ثلاثة صحيحا عند ورد عند ابن الحاجب انه مجاز مطلقا لانه قد تقدم انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض ايضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثاني انه حقيقة مطلقا ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لان تناوله للباقي قبل التخصيص كان حقيقة وكذلك التناول باقي والجواب انه انما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الافراد لا لذاته وحده والثالث قاله الامام تبعا لابي الحسين البصري ان حصر بمتصل اي بما لا يستقل حقيقة سواء كان صفة او شرطا او استثناء او غاية نحو اكرم الرجال العلماء او اكرمهم ان دخلوا او اكرمهم الا زيدا او اكرمهم الى الساعة وان حصر بمنفصل اي بما يستقل كان مجازا كالنهي عن قتل العبد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا انه مجاز وهي الاصح صرح به مذهبا حكاها ابن برهان قوله لان المقيد بالصفة هذا قبيل الامام ويمكن تقريره على وجهين احدهما ان العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف اذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة واذا كان متناولا لمجرد وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل منفصل فان لفظه متناول للخارج عنه بحسب اللغة مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا والا لزم الاشتراك كما تقدم وهذا التقرير ذكره في المحاصل وهو الذي يظهر من كلام المصنف والثاني ان الصفة للتمييز لا للتقييد التقرير الثاني وهو ما ذكره في المحصول ان لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلا اليه ليس هو المقيد لذلك القدر المنطوق به لان الرجال وحده من قولنا الرجال العلماء لو افاد العالمين لما افادت الصفة شيئا واذا لم يكن مفيدا لذلك البعض استحال ان

يقال

يقال انه مجاز مثل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وافادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بان البعض الموصوف لا بعد المنطوق به وتقرير الحاصل مصرح بما بعده وكلام الكتاب محتمل الامرين اما الاول فواضح واما الثاني فلكون المراد بقوله لان العشرة بالصفة هو ان المجموع من العام والصفة متناول للموصوف ولم يتناول غيره واحال المصنف بان المركب من الموصوف مع الصفة مثلا غير موضوع للباقي لان المركبات ليست موضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون حقيقة فيه لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق الا المفردان ولا شك ان المفرد الذي هو العام متناول في اللغة لكل فرد وقد استعمل في البعض فيكون مجازا وقد يعلم ان هذا الجواب يعكر على ما ذكره في مجاز الترديد فالاولى في الجواب ان يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموضوع وحده لا في المجموع من المخصص والمخصص وايضا لو لم يكن الموصوف وحده متناولا لم يكن المتصل به مخصصا لان التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولا شك ان هذه الاشياء من المخصصات عنده والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض فيكون مجازا كما قاله المصنف قال الخامسة المخصص بمعين حجة وبغيرها عيسى ابن ابان وابو ثور وفضل الكرخي لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته لاستحالة الدور فلا يلزم من رفع الجار والمجرور رفع المجرور على الاصح

قوله العام ان خص بمعين فلا يحتج به على بقي من الافراد بلا خلاف كما قاله الابدي وغيره لانه ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمبهم كما قاله المسوكين الا اهل الذمة فالصحيح عند الامام والابدي وابن الحاجب والمصنف انه حجة في الباقي مطلقا وقال ابن ابان وابو ثور ليس بحجة مطلقا وهو المراد بقوله وبغيرها اي منع حجيته وفصل الكرخي اي فقال ان خص بمتصل كان حجة والا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من الحكم السابق فلذلك اهمل المصنف والجمهور على ان اداة لا يتصرف للعلم وورد الفعل واصله اين على ورد افعل فقلبت الياء الفا لانفتاحها في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه يتصرف قال ورد فعال حكاه ابن يعيش في شرح المفصل وعزاه قوله لنا اي الدليل على انه حجة ان دلالة العام على فرد من الافراد لا تتوقف على دلالته على الفرد الاخر لان دلالته على الباقي مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم يتوقف دلالته على المخرج على الباقي كان كذلك لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان يتوقف على لزوم الدور وهو محال فثبت ان دلالته على فرد لا يتوقف على دلالته على غيره من الافراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الاخر فيكون حجة وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل ويرد ذلك موقوف على مقدمة وهي ان السبب اذا توقف على امر على الاحرفان الموقوف بالبعد والعلم وهو المسمى بالدور السبقي والموقوف عليه يستحيل كما اذا قال رجل لا دخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك وان لم يكن سبقيا كما اذا قال كل منهما لا ادخل حتى يدخل

الاخر لا استحالة فيه لامكان ورودهما معا ويسمى بالدور المعي اذا عرفت هذا فقول فول المصنف
لنا ان دلالته على ورود السوف على دلالته على الاجزاء اذ ادبر التوقف السعي فلا يلزم من
عدم جواز وجود الدلالة بعد اخراج النقض فلم يجز ان يكون دلالته على البعض مستلزمة
لدلالته على البعض الاخر وما لعكس يجوز ان يكون اللازم من الجانبين كالنور والانور وغيرهما من
المتضايفين وان اراد به التوقف المعي فلا نسلم انه لم يفهم كما سياه هذا معنى كلام التحصيل
فافهمه والصواب التمسك بعدم العصمة فانهم قد اسندوا بالعمومات المخصوصة من غير
نكير فكان اجماعا قال السادسة يسوغ بالعام ما لم يظهر المخصص وان سرخ
اوجب طلبه اولا لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للخبر عن الخطاء واللازم منتف قال عارضه
دلالة احتمال قلنا الاصل يدفعه قوله هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
فيه مذهبان جوزه الصيرفي ومتبعوه ان سرخ هكذا حكاه الامام واتباعه ولم يرجح شيئا منها
في ثنايا المحصول والمنتخب لكنه احاك عن دليل ان سرخ ووجه استعاره بحمله الى الجواز ولهذا
صرح صاحب الحاصل بانه المختار وتابع المصنف عليه لكن حرم بالمنع فيه اعني في المخصوص
في اواخر الكلام على ما خير البيان عن وقت الخطاب واعلم ان اسباب الخلاف على هذا
الوجه غير معروف ولا مستقيم قال الذي قاله القرافي الامدي وابن الحاجب وغيرهم انه لا
يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لاجماعهم احتجوا بوجوه افضل بحث الي ان يغلب
على الظن عدم المخصص ونقله الامدي عن الاكثرين وابن سرخ قال وذهب القاضي وجماعة
انه لا بد من القطع بعدمه وتحصيل ذلك بتكرر النظر والبحث واستشهد بكلام العلماء فيما من غيران
يذكر احد منهم مخصصا وحكى القرافي قولا ثالثا انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل الاشبه اعتماد
حازم وصلوني نفس بامعانه اذا تقرر هذا فاعلم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاده وقت
دخول وقت العمل به كانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه وعدم
ان ظهر مخصص فيعتبر ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين والامدي وغيرهما
وخطاوه لنا الى اخره نزع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الامام وتبعه
فيها فقال الوجه وجوب طلب المخصص في التمسك لوجوب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة
بيان الملازمة ان الحامل طلب المخصص انما هو التحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في
المجاز لكن الازم منتف وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقا فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص
وللخصم ان يفرق بان احتمال وجود المخصص اقوى من احتمال وقوع المجاز فان الغالب في العمومات
ان يخصص واجاب ابن سرخ بان احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام اذ العام يحمل الخصوص
وعدمه احتمالا على السواء فاحتماله على العموم يرجح من غير مرجح وقوله احتمال هو فاعل عارض
والمعول هو الدلالة ولا يخفى فيه عود ذلك واجاب المصنف بان الاصل لم يدفع دليل الاحتمال
لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند اتساوي الرجحان ولك ان تقول الاستقراء
يدل على ان الغالب في العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز وحينئذ فدور الامور
الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام المصنف انهما سيان فيكون العموم
مساويا للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سرخ قال الفصل الثالث في المخصص

قوله بان المراد سور المدينة الى ظهر اعترض ابو الحسين ومن معه من الشافعية بان المراد هو
السان المتصل دون الانفصالي والحاجب لم يصف به بعد بل ادخل قوله وخصوصا هو
معطوف على قوله مطلقا تقديره انما مطلقا لذاته وخصوصا لذاته وهذا هو الدليل الثاني المخصوص
بالذكر وتقريره ان المراد من قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة اما في بقرة معينة وهو باطل
سوالهم عن صفتها وجواب الباري لهم حيث ادخل لسانهم الى اخر الايات ولو كان بقرة معينة
لكان السوال عن طلا لا يستحق عليه هو ايا الذي الباري لجاز ذلك وما وخاصة ثم ان الباقر عن
الخطاب حتى سالوه بسوالا بعد سوال وذلك يدل على الجواز اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين
احدهما ان بني اسرائيل لما امروا بذبح البقرة بادروا الى الامتثال ولو كان محتاجا الى البيان في دلالة الزمان
وما خير معنه كما خير عن وقت الحاجة وقوله الجواز مما تقتضيه الاية لا نقول به وما نقول به لا
تقتضيه الاية وجواب ما تعلم من قولنا الامر لا يوجب الفور ولذا ان يقول الامر مدلول ايما
هو لاجل المصدر ام الخصوصي المتناول بين في الفعل كما هو معروف في التفسير والفصل واجعل الفور
الاعتراض الثاني لا نسلم ان البقرة كانت معينة قال ابن عباس لو عنوا بقرة ما اجزأتهم
ولشددوا الله عليهم ولذا على انهم لو كانوا مامورين بمعينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سوالهم لنبيهم عليهم
بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وجوابه انا نمنع لزوم التعنيف على السوال الا انه يجوز ان يكون على
التواني في التقصير بعد البيان قال الامدي ايضا محتمل وايضا فالجاز المعين بعد الجاز حلاف الصحيح قول
الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الصواب تقديم الاعتراض الثاني على الاول قوله والرابع معطوف
على قوله ان المراد بعض ما ولما خصوصا ان المراد كذا وانه تعالى انزل اذا وهذا هو الدليل
الثالث المختص بجواز الطلاق العام واراده الخاص من غير بيان مقترن بالعصمة ولا اجمالي وتوجيهه
انه تعالى انزل الكل وما تعبدنا من دون الله بحصر جميعهم وهو عام في كل معبود فعلم ان الذي تعبدنا
محمد ايضا الى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما
اراك الله فلو كان هو لا بحصر جميعهم فوقف النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة حتى نزل التخصيص ثبت
ان المراد هو لا بحصر جميعهم فوقف النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة حتى نزل التخصيص ثبت
تعالى ان الذي تعبدنا به ما تضمنه او لدليل عليه معروف ولذا على الجواز قال الجوهري الحصب هو
ما حصبت به والحاراي يرمي به والبغرور بكسر الزاي وفتح الباقي وهو الشيء الخلق على ما نقله الفراء
وقال ابو عبيدة وابو عمرو انه لين شعر الوجه واما احصن فانه من باب المعالية فيقال احصنها
فحصنت احصنه بكسر الصاد اي عليته والحصن ما قال الجوهري وهو شاذ قياسه الضم
اذ الملك عينه حرف خلق لغوا صنا عنه فصرعته اصرعه بضم الراء واعترض الخصم بوجهين
احدهما ان صفة ما لا تتناول الا الابله ولا المسيح الا بعض عامه في افراد ما لا يعقل خاصة وليس كذلك
الا ترى انه عليه الصلاة والسلام قال لما اجهضت بلغه فوهل ما لما لا يعقل وحينئذ فلا يلزم ابوال
قوله تعالى ان الذين يسعون الهم للتخصيص بل لزيادة بيان حمل المعترض الثاني سلمنا انها تتناول
لكن نظم بخصوص ما تعقل قال العقل قاصر فانه لا يعلم العرب اخبر بخبر مع صادره من غيره ولم يدع
اليها ولا اوحى بها وهذا الاثبات كان حاضرا في عقولهم حاله الخطاب ثم نزلت الاية

ما كذا له واجاب المصنف عن الاول بما اجاب به الامام وهو ان ما تبع العقلا وغيرهم يدل اطلاقها
على الله تعالى في قوله والسما وما بناها وهذا الحيوان طلا لانه ان اراد الاطلاق المجازي فمسلم
ولكن الاولى الحمل عليه وقرينه ترشد اليه ذكر البناء في قوله والسما وما بناها واما لو اطلق الحمل على المجاز بلا
قرينه للستدل به على الحكم كما صنع في قوله وما يعلمه وما تعلمون فباطل لان الاصل في الاطلاق الحقيقي
وهو مذهب مشهور ذهب اليه ابو عبيده وابن قتيبه ومكي بن ابي طالب وكذا ابن حزم وتعلقه عن
سيبويه لكنه معارض لما ذكره ابو الحسين ومخالف لمذهب الجمهور على ان في قوله تعالى وما بناها مجاز
معروف عند اهل العربيه واحاب عن الثاني بان العقل انما يحيل نفي تعديهم بعقده الكثره لم اذا علم
بالعقل انتفاء علم رضاهم بالعباده وليس ذلك لان العقل لا يحال له في هذا وانما علمنا عدم رضاهم
بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا الحيوان المصنف بناه
على ان عصمه الانبيا ثابته بالسمع والمعتزله يقولون انها ثابته بالعقل قياسا فلا يستقيم الرد
عليهم بذلك وقوله قيل في تغيير البيان اعوذ به جمعه الى الحسن البصري على اسقاط الف الاستفهام
فيه لانه ظاهر كما قال في المحصول وغيره ان الشارع اذا خاطبنا بذلك فان لم نقصد افهام المعنى كان عبثا
وهو بعض وان قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تلبيسا مما لا يطاق فان كان هو الظاهر كان هو الاصل
الا ما قاله الجوهري وتبعه في تغيير النسخ اعوذ اي ليكون اعوذ للسامع فان بعقد عن المراد اي
حامله له عليه وهو ابعاد في الحمل وقرره في المحصول بتقرير الراوي والحاصل بتقرير الواو وكلام المصنف يقتضي انه
دليل للمانع مطلقا وليس كذلك فان المشترك يقتضي ابعاد في الحمل واحاب المصنف بالمنع الاجمالي وهو
جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبه كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وبيد
الله فوق ايديهم مع انه ليس كما هو اجماعا فكذلك هذا والجمع ان يقال ورد هذه الالفاظ وقامت الادله
على استحالة المعاني الظاهره فعلمنا ان المراد غيرها وهذا دليل اجمالي على ان في الخطاب ما يدل على خلاف ظاهره
فيصح ان يقال ان في القرآن ما ليس بمراد وهذا لا يقدح في كونه حجه في المراد كما ان الخطاب الذي
ظاهره الصحه قد يكون فاسدا لاشتماله على ما يدل على فساده وقوله لانه لا دليل الا على الخطاب الذي
ليس له ظاهر الصحه كالمشترك والذي له ظاهر فاسد كالخطاب الذي ظاهره الكذب ممنوع بل الاحق بالمنع
قوله لانه لا دليل الا على الخطاب الذي ليس له ظاهر الصحه كالمشترك والذي له ظاهر فاسد كالخطاب
الذي ظاهره الكذب فانه لا يسمعها السامع واحاب المصنف بالفرق وهو ان الخطاب الذي لا يفهمه السامع لا يفيد غرضا اصلا واما
اذا قال اني اعني افاد الامر بالحذر من الظنون فيجب العمل بمقتضاه فيسقط عنه التكليف وعصيانه بالكراهه
والدليل اذا قال اصلوا المسلمين وقال اردت هذا العام مخصوص قال ابو الحسين يجوز
باخير السابع الوقت الحاجه وقوله تعالى بلغ ما انزل اليك من ربك الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير بلغ
ما اوحي اليه الى وقت الحاجه اليها الا ان يقطع فانه لا استحاله فيه ولانه يجوز ان يكون في التاخير
مصلحه تعلمها الله وقال يوم الحج لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك واحاب المصنف بان الامر لا
يوجب الفور كما تقدم قال في المحصول واما سلمنا ان المراد هو بلغ القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بانه
منزل وذلك ينافي تاخير الخاص لان نزول القرآن قد يكون على نجوم وايضا القرآن يشتمل على اثبات
بعض الاحكام فاذا اوجب بلغه على الفور وجب بلغ احكامه واذا اوجب ذلك وجب بلغ الاحكام مطلقا

اذ لا قائل بالفرق قال الفصل الثالث في المبين له اما الحكم الذي لم يرد في نسمه
للعمل كالصلاه او الفتوى كاحكام الخبص اقول الحق ان العمل لم يرد الله تعالى فيه بيانه
لان القسمين ما نبا الدال على الخصوص ان اراده الفهم قد يدلون للعمل لما تضمنه الحمل كالصلاه قال
المجتهدين ارادوا ما للعمل لبعضها وقد يدلون الفتوى به كاحكام الخبص فان تعلم المجتهدين دليل انما هو
لا فيما النسبه لا للعمل وهذا الامام ذكره ابو الحسين وتابعه الامام واتباعه عليه وهو دليل على انه
لا يجب على النساء حضور العلم بما يكلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المتعبد
بمجرد وغيره الان العالم ضرورة الاستعداد والرجال [illegible] وقوع حكاها الامدي وابن
الحاجب الاول اللفظ الوارد اذا امكن حمله على بعض معين واحد او على ما يساوي معينين ولم يطلق لكونه
جمعه في احدهما فقط فعال ابن الحاجب المختار انه مجمل يتردد بين الاحتمالين من
غير ترجيح وقال الامدي المختار وهو راي الاكثرين انه ليس مجملا بل الحمل على ما يعد معينين يتبين
للفائده في كلام الشارع الثاني اذا ورد لفظ الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعي فقد
تقدم الكلام في بعضه في الاصل السابع والباب الاول وبقي النظر ههنا فيما اذا لم يمكن حمل الكلام
على مدلوله الشرعي والكن امكن حمله على حكم اخر شرعي وعلى موضوعه اللغوي فقال العراقيون يكون مجملا
وقال الامدي ان الحاجب المختار انه ليس مجملا بل يحمل على الحقيقه الشرعيه ومثاله قوله عليه الصلاه
والسلم الطواف بالبيت صلاه فانه يحمل ان يكون المراد انه كالصلاه حكما في الافتقار الى الطهاره
او انه مشتمل على الدعا الذي هو صلاه لغه الثالث اذا قام الدليل على ان وقت الخطاب
فالصحيح جوازه على الاطلاق وقيل يمتنع الا ان يكون الخطاب مما يحسن البيان عن وقت الخطاب
فلما لا يلزم من مقارنه المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي زمانه عنه فاذا نزل الحول تحرم اسماعه للحالف
بدون اسماعه اي اسماع العام بدون اسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز وصححه ايضا
في المحصول لان قاطبه سمعت يوصلهم الله الا انه لم يسمع من معاشر الانبيا الا التوارث وامثاله
كثيره الخامس ذهب الكرخي الى انه لا بد ان يكون الخاص مساويا للعام في القوه وذهب ابو الحسين
البصري الى انه يجوز ان يكون اذنى منه قال في المحصول وهو الحق واختار ابن الحاجب انه لا بد ان يكون
اقوى وهذا الذي اختاره لم يذكر الامدي بل اختار تفصيلا انه لا بد ان يكون
المبين مجملا فلي وتعين احدهما به ادنى ما يفيد الترجيح وان كان ظنيا اومطلقا فلا بد ان يكون
المخصص والمقيد في دلالته اقوى من دلالة العام على صوره التخصص ومن دلالة المطلق على صوره
التقييد لانه ان كان مساويا لزم الوقف وان كان مرجوحا امتنع لقدمه على الراجح واما مساواه البيان
في الجملي فبناي ان تكلم الله تعالى في الكتاب الثاني في السنه قال الباب الخامس في
الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الاول في الناسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه
وقال القاضي هو الخطاب الدال على ارتفاع ما كان ثابتا بخطاب متراخ عنه ورد بان الحاذف ضد الساقوط فليس رفعه ما وقع رفعه اقول
النسخ لغه يطلق على الازاله ومنه نسخت الشمس الظل ونسخ الشيب الشباب ونسخت الريح

اى تعلقه والمباشرة لا يقال المال مرادة الى والزنى فعل هو حقيقة فى الارادة مجاز فى الفعل او
بالعكس او مشترك بينهما لانا نمنع كونها مجازا فى الحاصل من غير ترجيح ورجح الامام الاول قال لان الفعل اخص
من الزوال فان الفعل اعدام صفة واحداث اخرى واما الزوال فيطلق على الاعدام ولون اللفظ حقيقة فى العام
مجاز فى الخاص اولى والعكس ليكس القاعدة واحتلفوا فى معناه الاصطلاحى فعبر عنه الاصفهانى وتبعه القاضى بربع الحكم
واختاره الامدى وابن الحاجب ومعناه ان خطاب الله تعالى يتعلق بالفعل حسب ما لاطرفا الناسخ كان ما قبل
للناسخ رفعه وعبر الاسنوى بان ايهما امد الحكم ومعناه ان الخطاب الاول الدال عليه فى علم الله تعالى
وايهما عدمها الزائد ثم حصل بعده حكم اخر للشارع الحاصل والاتهما فى الحقيقة راجعان الى التعلق والتنجيز
بالبيان الحاصل المصنف وهو مقتضى اختياره فى المحصول فانه ذكر فى المسلم الناسخ ما قاله فى
كشفه اختيارى المعالم ان النسخ عبارة عن الامتهما وحرف بعضه اللسان بقوله بيان انتهاء الحكم وقوله
انتهاء صرح به بيان المحل وقوله حكم شرعى دخل فيه الامر وغيره وقوله انتهاء يخرج به النسخ بالموت وقوله
لان يسمى بيانا لانه يخرج به قرائنها وخرج به بيان ايهما الحكم العقلى وهو البراءة الاصلية فان ايهما
انتهاء استمرت عليه العباد فليس بنسخ لانه ليس بيانا لحكم شرعى اذ الحكم الشرعى هو خطاب الله
تعالى المتقدم والبراءة الاصلية ليست كذلك وقوله نظم بيان شرعى خرج به بيان ايهما حكم شرعى بطريق عقلى
كالموت والعقل والجنون ولا بالفظ يسمى كما صرح به الامام هنا وصرح فى الملام على المحصول بالاول قال
المصنف لعكس ذلك وقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجل
وانما قال بطريق شرعى ولم يقل لحكم شرعى لان النسخ قد يكون بتعيين دخل فى الطريق العقلى كالقول والتقدير
سواء كان من الله تعالى او من رسوله صلى الله عليه وسلم وقوله متراخ عنه خرج به البيان المتصل
بالحكم سواء كان مستقلا كقوله لا تقتلوا اهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين او غير مستقل كالاستثناء
والشرط وغيرهما وارضا لوم يكن بين الناسخ متراخيا لكان الكلام متناقضا وفى الحد نظر من وجوه احدها
ان الممسوح قد لا يكون حكما شرعيا كما خبر اكما سياتى الثانى ان هذا الحد منطبق على اصول العقل النسخ
كما مر انه ليس بنسخ الثالث اذا حلفت لامه على ان لا تكلم فى المكلف بخير ثم اذا احمر اعلى احمر
فانه يتعين الاخير به وحينئذ مصداق الحد المذكور مع ان الاجماع لا ينسخ والنسخ به كما سياتى
ثم ان النسخ قبل وقت الفعل داخل فى حد الرفع وفى دخوله فى حد المصنف نظر لدليل التخصيص بالادلة
السمعية المتراخية قوله وقال القاضى رفع الحكم اى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ
وقد تقدم معنى الرفع وارده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجها واحدا وهو ان الحكم الحادث
ضد السابق ليس رفع الحادث السابق اولى من دفع السابق بالحادث ورفعه ودفعه مصدران مضافان الى الفاعل
والضمير العائد الى الاسم المجرور من فيها الحادث والسابق الاول للاول والثانى للثانى والضمير فى غيره
ذكر لان المراد اضافة المصدر الى المفعول فان قيل بل الحادث اولى لان السابق حاصل حلوله قلنا قال المحصول لا
نسلم فيما ان الشئ حال حدوثه يمتنع عدمه فانا فى حال بقائه ايضا كذلك لان دليل الحادث والباقى لكونه مما يحتاج
الى سبب وهو السبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا فى القوة فيمتنع الرجحان والاولى ان يقول
الحادث اولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع ظهور العلة التامة فى معلولها وايضا فان الدافع لم يصح فان الرافع هو الحكم

الحادث فقد دلول الرافع عند وجود الارادة وانتفى وقد استدل الاولى انه واقع
واحتج له اليهود لما ان حكمه ان تبع لمصلحة متعبر بعدها والا فلا ان يتعالى ونسخا وان سوء محمد
صلى الله عليه وسلم ثبتت لدليل القاطع وقد تعالى قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
كان روح بانه ينبغى والا يحرم اتفاقا قبل الفعل الواحد كالحسن والقبح فلما بين على فاسد مع هذا يحتمل
ان يحسن لواحد او فى وقت ويقبح لاخر او فى اخر قوله السمع حاز عقلا ووقع سمعا
خلافا للبعض المسلم واقترن اليهود على بطلانه فيما حكاه ابن برهان والامدى وغيرهما والشيعونية منعوه
عقلا وسمعا والعنانية منعوه سمعا فقط والعيسوية بالجواز ووقوعه وان لم يتسخ
بسوء محمد موسى بل يتعبد الى اسمعيل دون بنى اسرائيل فى الكتاب والمعارج عن اليهود مطلقا لحالة وليس
كذلك قوله لنا اى الدليل على امكانه من ثلثة اوجه الاول وهو دليل على الجواز فقط ان حكم الله تعالى
ان تبع المصالح كما هو مذهب المعتزلة فلزم ان يتعبر بعدها فانا نقطع بان المصلحة قد تتعبر بحسب
الاوقات كما تعبر بحسب الاشخاص وان لم نعلمها فلله تعالى ان يعلم الوقت والحكم ثم يزيد والثانى ان سوء
محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة وقد تعالى الناعن الله تعالى انه قال ما ننسخ من اية
او ننسها اى نؤخرها نات بخير منها او مثلها وجه الدلالة ان الاستدلال بالقران متوقف على ثبوت نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم وهى تتوقف على نسخه لما قبلها او مخصصه قولان للعلماء وحينئذ فنقول نبوته
عليه الصلاة والسلام ان توقفت على النسخ فقد حصل المدعى ولم توقف عليه والادلة التى تعالى تدل
على جواز النسخ قال الامام هى لا تصلح لذلك وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ما ننسخ من اية جملة شرطية
معناها ان نسخ كان وصدق الملازمة من الشيئين لا يقتضى وقوع احدهما ولا صحته ووقوعه ومنه قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اى استدل اصحابنا بالحصل على الحاصل فى المحصول بالادلة
وقد تعالى سبب النزول دليلا على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشرى وغيره ان الكفار طعنوا تعالوا ان محمدا
ما مر لكنى ثم نهى عنه فانزل الله تعالى هذه الاية فان قيل صحة الاية والاستدلال انما يتوقفان
على صحة النسخ ولو اثبتا صحته النسخ بالاية لكان تقدم الدور ولما الاستدلال الاستدلال انما يتوقف
على صحة النبوة الدليل الدال عليها المعجزة فى الحاصل ان ارادم عليه الصلاة والسلم كان بروح الاخف والاخ
اتفاقا وهو الان يحرم اتفاقا هذا اخره الامام وفيه نظر وجيز احرهما الاسلم ان الترويح كان يوحى والله
تعالى بل الجواز ان يكون بمعنى الاباحة الاصلية وبعضهم ليس بنسخ كما ياتى الثانى ما ذكره فى المحصول وهو انه
لو جاز ان يكون قبل شروع دليل الادم وبلغه الى غايته معلومه وهو ظهور شريعته احرى ان يجوز الغسل او عبر ذلك
وقد تعالم ان هذا لا يكون نسخا وتعالى الامدى وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة ان بعضها الامر بالتروح فعلى هذا
يسقط الاعتراض الاول قوله فعل الفعل الواحد اى استدل الجامع بان الامر بالشئ يقتضى ان يكون
حسنا والنهى عنه يقتضى ان يكون قبيحا والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا لاستحالة اجتماع الضدين
ولا يلزم ما مورا به منهيا عنه واجاب المصنف كما تعالى هذا مبنى على فاسد وهو التحسين والتقبيح العقلى
تعالوا ايضا فاسد ومنع تسليم هذه القاعدة ولا استحالة اذ يحتمل ان يحسن الفعل
لشخص ويقبح لشخص اخر يحسن الفعل فى وقت ويقبح فى وقت اخر كما تقدم

قال الباقون لحوز نسخ بعض القرآن ومنع ابو مسلم الاصفهاني لنا ان قوله تعالى ساعطا
الى الحول نسخ بقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال قد تعتد الحامل به قلنا لا نسلم ما تحمل
وخصوصيته السنة لا يمنع وايضا لعلم الصرفة على الحول الرسول وحمل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم
الرسول الآية ثم نسخ قال ابو مسلم الاشبه وهو التمييز بين المنافق وغيره فلما زال الذي كان اجتمع قوله تعالى
كان به الباطل قلنا الصحيح المجموع اقول للجواز نسخ القرآن اتفاقا كما قاله في الحاصل واشار اليه
المصنف احم المسئلة والجواز نسخ بعضه خلافا لابي مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الامام واتباعه وقيل
عنه الامدي واتباعه كابن الحاجب انه منع وقوع النسخ مطلقا وابو مسلم هذا هو الملقب بالحاطب كما قاله
ابن السمعاني في شرح المعالم واسم ابيه على كما قاله في المحصول الخبر وفي المنتخب عمرو في اللمع يحيى
واستدل المصنف بوجهين احدهما ان الله تعالى امر التي توفى عنها زوجها بالاعتداد حولا فقال تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اعترض ابو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم
ينسخ بل خصص ورد بان الحمل قد يمكث حولا فتعتد الحامل به والجواب عنه انا لا نسلم ان الحامل تعتد
بالسنة بل انما تعتد بوضع الحمل سواء حصل بستة او اقل او اكثر وخصوصية السنة لا يخلو اما اعتبار
به الشارع انه تعالى اوحى على لسان الرسول بعلم صلاته تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية قال ابو مسلم انما
زال الذي لزوال سبب الاجتماع وهو التمييز بين المنافق وغيره اذ لم يوجد مثله والمنافق تحالف فلما حصل
التمييز سقط الوجوب واجاب المصنف بمنع الحاصل بانا نرى زوال الوجوب بعد ثبوته بسببه لم نعلم بذلك لانه يعني النسخ وقد ثبت ذلك هنا وهذا الجواب مردود لامور منها انه مناقض لما ذكره
تعالى في الرقبة استدل على ان الاجماع لا ينسخ القياس بقوله واما القياس فلزوال الذي بزوال شرطه فانه يقتضي
ان هذا ليس بنسخ الثاني انا لو سلمنا ان علة الحكم عدوها لا نسلم انه منسوخ بل مستمر وعبثه باقية
حتى يعود عند عود العلة الثالث انه ان اراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم ممنوعا بل كان تعلم
اعيانهم حتى يستحب لهم لصاحب سر حذيفة من المنافقين كما دلت عليه الاحاديث وان اراد التمييز للصحابة
ويجوز ورود الله عليهم ممنوع بل استمر الى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واحباب الامام بانه لو كان
كما قال الآن من لم يتصدق فلوس منا تعالى وهو باطل فقد روى انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه وفيه نظر فان
علة الصدقة قد تكون لعدم الجدوى قوله احيح ابو مسلم على المنع بقوله تعالى لا تأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لطرق اليه البطلان واحاب المصنف بمنع الحاصل
فان الصحابي لم يجمع القرآن ومجموع القرآن لا ينسخ اتفاقا واحاب عن المحصول بان المراد ان هذا الكتاب
لم يعدمه من لدن الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعد ما يبطله واحاب عنهما بان النسخ ابطال
لا ذهاب فان الباطل صد الحق قال الثالث الجواز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة لنا ان
امرهم بذبح ولده بدليل انه فعل ما يومر ان هذا الا هو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم فنسخ قبله قبل ذلك

بناء على ظنه قلنا لا نحكم ظنه قبل انه امتثل فانه قد وقع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحسن الى الفداء
قبل الواحد بالواحد لم يحسن الواحد لا يومر به ولما جاز للانسان قول نسخ الوجوب
قبل العمل جاز عندنا كما اذا قال الشارع صل بعد الغروب ولعيني ما قال ضحوه لا اصل وخالف فيه
المعتزلة وبعض الفقهاء وبعض المصنف بقوله قبل العمل يعني انه لا فرق في الحكم في الوقت وما
قبله وما بعده فاما قبل الوقت او بعد دخوله والى قبل مضي من يسعه فمسلم وفي معناه ايضا
ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن امر به على الفور ثم نسخ قبل العمل فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب
فانه لا يجوز وايضا في امه الاتفاق وعليه وصرح في الاحكام في اول المسئلة بجوازه وبانه لا خلاف فيه
وهذا انما يأتي اذا صرح بوجوب القضاء وقلنا الامر لا يدل على استلزامه واما الصوم الثاني وهي ما اذا وقع
النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله وهي التي لم يذكرها المصنف حكى ابن الحاجب فيها الخلاف وفيها ايضا وهو مقتضى كلام
ابن الحاجب في اثنا الاستدلال ولكن ليس كذلك وقد صرح الآمدي في الاحكام في اثنا الاستدلال بان هذا
جائز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به ايضا ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في البرهان
تعالى والغرض من المسئلة انه اذا فرض ورود الامر بشيء قبل الحول ونسخ قبل ان يمضي وقت الفعل
الامور به من يسع الفعل المامور به وعبارة المحصول والحاصل هل الحكم يسع النسخ قبل مجيء الوقت
وعبارة التحصيل والاحكام دين الحاجب قبل الوقت ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب بل
عمت الندب ايضا لا جرم عبر في المحصول الشيء كما تقدم نقله عنه وقوله لنا اي الدليل على
الجواز ان ابراهيم عليه السلام امره الله تعالى ان يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وقبل الولد
قال في المحصول انه استعمل وقال جماعة انه انسحق وصححه القرافي قال وانما امروا بالذبح فقط لانه
اوجه احترازا قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين الثاني قوله تعالى
في المنام اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى امر الابن بالذبح فقط قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مامورا به لما كان فيه بلاء ولم يحسن الى الفداء واما الذي يسبح
قبله فلانه لو لم يسبح الذبح لكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم
بامرين احدهما وهو اعتراض على الملازمة الاولى انا لا نسلم انه كان مامورا بالذبح وانما كان مامورا بالقدر
وطن انه مامور بالذبح وذلك لا يضر والثاني انا لا نسلم ان كل ما يومر به يكون مامورا به بناء على ظنه انه مامور واجاب المصنف بمنع الحاصر بقوله اما ان يكون مامورا بما ذكرتم
لا سيما اذا روعي هذا الامر العظيم الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية انا لا نسلم ان الوجوب
يسبح قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل ولكنه كان ظنا وقع نسخا وصله الله تعالى والجواب انه لو كان
ذبحه لم يحصل الفداء فان الفداء انما يحصل انما يحصل به اذا لم يوجد الذبح اذ لا معنى للفداء
اي عارضه الخصم فاستدل بانه لو جاز ان يرد الامر بشيء في وقت ثم يرد النهي عنه قبل مجيء ذلك الوقت
فجاز التخصيص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد بما مورا به منهيا عنه وهو محال واجاب

المصنف انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود نفس اتيانه المامور
به اختباره وامتحانه فلا محذور فان السيد قد يقول لعبده ادهب عني الى موضع كذا راجلا وهو لا يريد
الفعل بل يريد امتحانه وربما ضربه بقوله الا تذهب واجاب في المحصول ايضا بان الامر والنهي لم يجتمعا
في وقت واحد بل ورود النهي اقطع تعلق الامر كما يقطع طاعة الميت قال الرابعة
لجواز النسخ بلا بدل او ببدل اثقل منه نسخ وجوب الفعل والثاني قال استدل بقوله تعالى نأت
بخير منها ومثلها وبما يكون عدم الحكم اما لانتفاء خير الخامسة بنسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى
متاعا الى الحول الاية وكما لعكس مثل ما نقل النسخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وبنسخهما معا كما
روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس فمات
لجواز نسخ الخبر المستعمل حلافا لقوم هاشم لنا انه لجمل ان يقال لا تعاقب في الرابع ايلام تعالى الاذى
سنة فيتوهم الكون فيها وسيخ الامر يتوهم البدا اقول ذهب الشافعي الى ان النسخ لا يكون
له من بدل فقال في الرسالة ما نصه وليس ينسخ فرض ابدا الا ان ينشئ معه فرض هذا لفظه وحرفه
وذهب ايضا على ما حكاه عنه بن برهان في الوجيز والاوسط انه لا يجوز النسخ الا ببدل هو اثقل
من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الامام والآمدي واتباعهما الى جواز الامرين اما الاول فدلائل
على جواز الرسول كان واجبا نسخ بلا بدل واما الثاني فلان الكفر كان واجبا اذ كان قبالة
حراما بقوله تعالى ودع اذاهم وحرم نسخ بالجهاد مع الشدة فيه كثبات الواحد للعشرة
وذلك اثقل من الموا ستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى نسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها دل الاية على انه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ او مثله قد اعترض انما الاول
فواضح واما الثاني فلان الاثقل والاشق لا يكون خيرا للمكلف وجوابه ان عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف
من اثباته في بعض الاوقات لمصلحة وقد يكون الاهون ايضا خيرا له باعتبار زيادة الثواب واجاب
في المحصول ايضا بان نسخ الاية بمعناه نسخ لفظها ولمذا قال بان خيرا منها قال ابن الحاجب وليس
سلما فقد قال الاية انما تدفع قال في الجواب المثل الخامسة نحو نسخ الحكم دون التلاوة
لنسخ الاعداد في الحول وقوله تعالى متاعا الى الحول وما لعكس كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما
عن عمرة قالت اخبرني ابو بكر بن عبد الرحمن ان الرجم والنسخ اذا زنيا فارجموهما البتة رواه البخاري
ومسلم قريبا منه انتهى والمراد بالنسخ والنسخة المحض والمحصنة ونحو نسخهما معا ما روى
مسلم عن عائشة انها قالت كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن
بخمس ولا يسلم لان الآية تتم بما علمه المصنف عن عائشة وهو مطلق الانزال بل لا بد ان يضم اليه نوع
من الاذن كما قررناه لان السنة ايضا منزلة المسألة السادسة النزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ
حكمه فالاخبار به قال الآمدي الا اذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه وهو ممتنع لاستحالة
الخلف في خبر العالم قال المعتزلة يمنعه لان المكلف بالامر نسخ عقلا وعندنا انه يجوز واما نسخ

مدلول الخبر اي اخبار بعض الامة الداخلة فيه او رفعه بالكلية فالاول كما نسه عليه في المحصول
في مسئلة النسخ وحاصلها انه ان كان ما لا نسخ فيه فلا يجوز ان يقال فيه ما قاله الامام والآمدي ولم يستثنه
المصنف واما الذي ينسخ فقال الامام والآمدي يجوز نسخه مطلقا قال الاسنوي ان كان ماضيا او مستقبلا
او وعدا او وعيدا وقال ابن الحاجب يجوز مطلقا ونقله في المحصول عن اكثر المعتزلة من في الكتاب
والحاصل عن ابي هاشم منعه مطلقا وقال المصنف كان من قوله مستند لاجازة الامرين وهو المذهب ان
نقله الآمدي ولم ينقله الامام ولا ابن الحاجب ثم قال الحلاف في قال بن برهان في الوجيز اذا علم بان الخبر
معناه الامر وقال في المحصول لقوله تعالى لا تمسه الا المطهرون جاز بلا خلاف ونسخه عليه ابن الحاجب في صور
في المحصول وغيره قال الحلاف يجري فيه وان تضمن حكما شرعيا استدل المصنف على مذهبه بانه يصح
عقلا ان يقال لا عاقبن الزاني ابدا ثم يقال لا جلدن الزاني مائة وهذا لا معنى للنسخ الا ذلك قال النسخ احراج
بعض الازمان وهو موجود هنا استدل الهادي بان نسخه لو هم الكذب لكان المنسوخ مدلول الامر فيصير السامع
اما هو استبعاد المراد المخبر بها وابهام القبيح وجوابه ان نسخ الامر ليس ايضا بوهم البدا وهو ظهور
القبح بعد خفائه ولو امتنع نسخ ذلك الابهام لامتنع هذا ايضا قال الفصل الثاني في
الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل الاولى الاجماع على جواز نسخ الكتاب بالسنة لنسخ الحلدي عن المحصن بالجلد
كنسخ القبلة والشافعي رضي الله عنه قال حلافا لهما دليلنا في الاول قوله تعالى نأت بخير منها ورد بان السنة
وحي ايضا وبنحوه قوله تعالى لتبين للناس الآية واجيب في الاول بان النسخ بكل واحد من الثلاثة بيانا قول
المراد بالناسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما ينسخ به من الادلة واعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة
بمثلها والاحاد بمثله واما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالاكثرون على الجواز ونص الشافعي في
الرسالة على امتناعهما وهو مقتضى ما في المحصول في الاول عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرآن
ونحوه عنه الحلبي وطائفة من اصحابنا وبه قال ابو حنيفة واحمد وابن الحاجب ونقل في نسخ السنة بالكتاب
والجزم بامتناع الحلبي وقدم المصنف تصحيح ما له في المسألة قوله وهو معمول به وفاقا وجوازا ويشترط
في السنة اذا كانت ناسخة ان تكون متواترة وقد اوضحه المصنف في المسألة الاتية دليلنا على الاول قوله هنا ثم
استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بان النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن مع انه
الحلد ساملة له وفيه نظر من وجوه احدها لا نسلم انه متواترا نيها ازهد المحصن لم ينسخ وقد ورد في المحصنة
نسخه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة قالتها ان الرجم كان بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة
المعلوم ذكره واستدل اصحابنا على كون الكتاب ناسخا للسنة بان الوجه في الكتاب المتواتر كان بيانا للسنة
اذ لو كان القرآن هو المبين لكان هو المبين بالسنة وهو باطل لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
ان بيان المجمل بعد ان مراد منه والا لم يكن بيانا لمدلوله فيلزم نوجه النبي صلى الله عليه وسلم الى البيت
المقدس مرادا من قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيلزم ان يكون بيانا للكتاب قوله في دليله في
الاول الى استدل السابع على امتناع نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها والنسخ مراده او ننسها نات بخير منها
او مثلها فانه دال على ان الاتي بخير او المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه وذلك لا يلزم الا اذا كان الناسخ

هو القرآن ولهذا قال تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فاشعر بان الاتي بالخير او المثل هو المختص بكمال
القدرة ولا يكون النسخ بالسنة فان الاتي بها هو الرسول ايضا فانه يقتضي ان البدل يكون خيرا من الاية
المنسوخة او مثلا لها والسنة ليست كذلك وجوابه ان السنة حاصلة بالوحي ايضا لقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى الاية فالاتي بها هو الله تعالى واما الخير او المثل فالمراد به ما هو الاصلح في التكليف
والانفع في الثواب دون لفظه وفيهما اى وفي دليل الشافعي في المسالتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه
قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس فاما نسخ الكتاب بالسنة فلان الاية دالة على ان السنة تبين جميع
القرآن لانه من قوله تعالى ما نزل اليهم عامة فلو كانت السنة ناسخة له لم تكن مبينة بل رافعة واما العكس
فلانه قد تقرر ان السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان النسخ بيان انتهاء
الحكم والرد وتلخيصه ان الاية دالة على الحكم ثم اجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم ان النسخ مناف
للبيان بل هو عينه فانه بيان انتهاء الحكم واجاب عن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء
فانه يقتضي ان يكون الكتاب تبيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضي ان تكون السنة مبينة للكتاب
ولما تعارضا سقط الاستدلال بهما والقول في الجواب ان يحمل الاستدلال بقوله تعالى لتبين للناس الحكم من
معنى التبيين لان البيان يحتمل ... ان لم يكن بيانا للنسخ ولا يتجه الاستدلال به على العكس
قال الثانية لا ينسخ المتواتر بالاحاد لان القاطع لا يدفع بالظن قيل قال لا اجد فيما اوحي الي
محرما منسوخ بما روي انه عليه الصلاة والسلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع قلنا لا احد لمحال فلا
نسخ اقول نسخ المتواتر بالاحاد جائز قطعا واختلفوا في وقوعه على مذهبين كذا صرح
به الامدي في الاحكام ومنتهى السول وعبر بقوله اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه ايضا فانهم جزموا
بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم ان الخلاف في الجواز واستدلا على المنع
بان المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعي لا يدفع بالظن وهو انما يستقيم على ما فهماه
ولا يكاد يذكره الامام ولا مختصرو كلامه نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما فهمه كلاهما
فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل واستدل عليه بعين ما استدلا به فاما ان يكونا قد
اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد واما ان يحمل كلامهما على ان الحكم لا نسخ عند التعارض
بل يعمل بالمتواتر وان تقدم لقوته ودليل المصنف ضعيف لوجهين احدهما ما قاله ابن برهان ان
المقطوع به انما هو اصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني لا على الاول الثاني انه لا يطرد لان
اخراج بعض افراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية
وان كان متنه مقطوعا به والخاص بالعكس فتعادلا واستدل الخصم بان قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الى اخرها يقتضي حصر التحريم في المذكور
في الاية وقد نسخ ذلك بما روي بالاحاد ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب

قلنا لا احد لمحال فلا نسخ اقول نسخ المتواتر بالاحاد جائز قطعا واختلفوا في وقوعه
على مذهبين كذا صرح به الامدي في الاحكام ومنتهى السول وعبر بقوله اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه ايضا فانهم
جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم ان الخلاف في الجواز واستدلا على المنع
بان المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعي لا يرفع بالظن وهو انما يستقيم على ما فهماه وكذلك لم يذكره
الامام ولا مختصرو كلامه نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما فهمه كلاهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة
العقل واستدل عليه بما استدلا به فاما ان يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد واما ان يحمل كلامهما على
ان الاحكام لا نسخ عند التعارض بل نعمل بالمتواتر وان تقدم لقوته ودليل المصنف ضعيف لوجهين احدهما ما قاله ابن برهان
ان المقطوع به انما هو اصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني لا على الاول الثاني انه لا يطرد لان اخراج بعض افراد العام بعد
العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان متنه مقطوعا به والخاص بالعكس فتعادلا واستدل
الخصم بان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الى اخره يقتضي حصر التحريم في المذكور
في الاية وقد نسخ ذلك بما روي بالاحاد ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير
واذا ثبت نسخ الكتاب بالاحاد فنسخ السنة المتواترة به اولى واجاب المصنف بان الاية ليست منسوخة وذلك
لانها دلت على ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان مامورا بان يقول لهم لا اجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة
ولهذا قال اوحي بلفظ الماضي فيبقى ما عدا الاشياء المذكورة في الاية على الاباحة الاصلية وحينئذ فيكون النهي عن
اكل ذي الناب والمخلب رفعا لها وليس بنسخ وبتقدير ان تكون الاية متناولة للاستقبال ايضا فالحديث مخصص
لا ناسخ قال الثالثة الاجماع لا ينسخ لان النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف
الاجماع ولا ينسخ به اما النص والاجماع فظاهران واما القياس فلزواله بزوال شرطه والقياس انما ينسخ بقياس
اجلى منه اقول اختلفوا في نسخ الاجماع والنسخ به على مذهبين كذا حكاه الامدي وغيره والمختار
عنده وعند الامام واتباعه كابن الحاجب والمصنف المنع فاما كونه لا ينسخ فلان النسخ انما يكون بنص من الكتاب او السنة او
باجماع اخر او قياس والكل باطل اما الاول وهو النص فلانه متقدم على الاجماع اذ جميع النصوص متلقاة من النبي صلى الله
عليه وسلم والاجماع لا ينعقد في زمنه عليه الصلاة والسلام لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم كان قوله
هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم فثبت ان النص متقدم على الاجماع وحينئذ فيستحيل ان يكون ناسخا له
واما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع اخر اذ لو انعقد لكان احد الاجماعين خطا
لان الاول ان لم يكن عن دليل فهو خطا وان كان عن دليل كان الثاني خطا لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا اشار بقوله
ولا ينعقد الاجماع وهو بالواو لا بالفاء فافهمه واما الثالث وهو القياس فلانه لا ينعقد على خلاف الاجماع
كما ستعرفه في بابه ان شاء الله تعالى قوله ولا ينسخ به يعني ان الاجماع ايضا لا يكون ناسخا لغيره لان
المنسوخ به اما النص او الاجماع او القياس والكل باطل اما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه كما ذكرناه

واما الاجماع فلما مر ايضا من امتناع انعقاده على خلاف اجماع اخر ولما كان سبب امتناعهما معلوما ما تقدم عبر بقوله اما النص والاجماع فظاهران واما القياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا انعقد الاجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخا وفي هذا الجواب شيء تقدم في الرد على ابي مسلم فان قيل هذا بعينه يلزم مثله في النصوص فان من شرط اقتضائها الاحكام ان لا يطرأ عليها الناسخ فاذا طرى زال لزوال شرطها وحصل فلا نسخ وجوابه ان النص في نفسه صحيح سواطرا الناسخ ام لا بخلاف القياس قوله والقياس انما ينسخ بقياس اجلى منه اي اوضح والمهر كما اذا نص الشارع مثلا على تحريم سع البر بالبر متفاضلا فعديناه الى السفرجل مثلا لمعنى لم ينص اصلا باحد التفاضل في الموزون وكان مشتملا على معنى اقوى من المعنى الاول يقتضي الحاق السفرجل به فان القياس الثاني يكون ناسخا للقياس الاول ويعرف الاقوى بوجوه كثيرة مذكورة في التلويح في تراجيح الاقيسة وهذا القدر يراعيه وانما حصر المصنف ناسخ القياس في القياس الاجلى لان غيره اما نص واما اجماع واما قياس مساو للاول واما قياس اخفى منه وسمع نسخه بالدليل اما الاول والثاني فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم واما الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح واما الرابع فلا سبيل امامه لتعذر المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام المصنف ان القياس قد يكون ناسخا لكنه لا ينسخ به الا قياس اخر اخفى منه كما لا ينسخه الا قياس اجلى والذي قاله هو الصواب وقال في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر الادلة من النص والاجماع والقياس الاقوى قال واما بعده فانه وان ارتفع في العين فليس بنسخ كما قدمناه وهذا الذي قاله سهو فانه قدنص قبل ذلك بقليل على ان الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لاجرم انه لم يذكر المسئلة في المنتخب وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظرا وليس بنا وجه الاشكال وقد تقطن المصنف لمثل منه فحذفه وحكى الامدي في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقا وعن بعضهم الجواز مطلقا لكن في جبانة عليه السلام ثم اختار تفصيلا فقال ان كان العلة منصوصة فهي في معنى النص فيكن نسخ حكمه نصا وقياسا في معناه وان كانت مستنبطة فان الدليل الدال على انها وان كان مقدما لكنه ليس بنسخ واما النسخ به فحكى فيه اقوالا ثالثها الفرق بين الجلي والخفي ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوصة فهي في معنى النص في جواز النسخ بالقياس المشتمل عليها وان لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعيا كالقياس الامة على العبد في التقويم فانه يكون ايضا رافعا لما قبله من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون نسخا ايضا وذكر ابن الحاجب في المسئلة نحو ما ذكره والرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى والعكس لان نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه والفحوى يكون ناسخا اقول فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ اصل الفحوى كتحريم التافيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحريم الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيهما على مذاهب حكاها ابن الحاجب المختار منها عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس وقال الامدي في الاحكام المختار انه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الاصل مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال اعني الامدي لكن في منتهى السول ان

المختار

المختار انه لا يلزم من رفع احدهما رفع الاخر وذكر في الاحكام نحوه ايضا وجزم في المحصول بان نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى واما عكسه فنقله عن ابي الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالامرين واستدرك على الثاني وهو ان نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل بان الفحوى لازم للاصل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم واما الاول فلم يستدرك عليه وقد استدرك عليه الامام بان الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع يستلزم لرفع التابع واجاب الامدي وابن الحاجب بان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ ايضا فما هو اصل ليس بمرتفع ايضا وما هو مرتفع ليس باصل قوله والفحوى يكون ناسخا بالاتفاق كما قاله في المحصول قال لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام وان كانت عقلية فهي بنفسه يقتضي النسخ لا بمحالة وفيما قاله نظر لان التلويح يجب ان يكون نظر شرعيا لا عقليا كما تقدم واعلم ان الراجح عند المصنف ان دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريبا من كلامه ان القياس انما يكون ناسخا لقياس اخر حتى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه قال الخامسة زيادة صلاة ليست بنسخ قبل بعد الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة اما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخ عند الحنفية وفرق قوم بين ما تنفاه المفهوم ومن ما لا تنفيه والقاضي عبد الجبار بين ما يبقى اعتداد الاصل وما لا يبقيه وقال البصري ان بقي ما ثبت شرعا كان نسخا والا فلا فزيادة ركعة على اربع نسخ لاسقاطها التشهد وزيادة الجلد على الحد ليس بنسخ اقول الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء وقال بعض اهل العراق زيادتها تغير الوسط اي يجعل ما كان وسطا غير وسط فيكون نسخا للامر بالمحافظة على الوسطى في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى واجيب عنه بان كون الشيء وسطا او اخر امر حسي فلا يكون رفعه نسخا والا لزم ان يكون زيادة العبادة المستقلة نسخا ايضا لانها تجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة وليس كذلك كما قاله في المحصول وفي الجواب نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو امرنا بالمحافظة على الاخيرة فان قيل فما الفائدة في كونه نسخا ام لا قلنا فائدته في اثبات الزيادة بخبر الواحد اذا كان الاصل متواترا اما زيادة شيء لا يستقل كركعة او سجود او شرط او صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس بنسخ واختاره في العالم وقالت الحنفية يكون نسخا وقال قوم ينظر في الزيادة فان تنافاه مفهوم الاول كان نسخا كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد ان قال في الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن بعضها فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوطا على حد القذف ووصف الرقبة بالايمان بعد اطلاقها وقال القاضي عبد الجبار ان كان الزائد مجرما للاصل عن الاعتداد به اي موجبا لاستيفائه لو فعل وحده كما كان يفعل او لا فانه يكون نسخا كزيادة ركعة او ركوع او سجود وان لم يكن كذلك بل كان لو فعل وحده لم يكن يفعل او لا فانه يكون نسخا كزيادة ركعة او سجود وان لم يكن كذلك بل كان لو فعل وحده كما كان يفعل او لا فانه لا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الجلد هذا نقله الامام والامدي عن عبد الجبار حكما وتمثيلا الا ان الامدي زاد على هذا انه لو قال ان الخمس في ثلاثين حصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخا ايضا وهو وارد على المصنف والامام ونقل ابن الحاجب عنه ان زيادة الاسواط

على حد القذف يكون نسخا وهو سهو وقال ابو الحسين البصري ان كان لزايد رافعا لحكم كان ثابت بدليل شرعي كان نسخا سواء كان ثبوته بالمنطوق والمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الآمدي والامام في اننا المسئلة وان كان رافعا لما ثبت بدليل عقلي اي البراءة الاصلية فلا قائل بالمحصول وهذا التفصيل احسن من غيره وقال الآمدي وابن الحاجب انه المختار وما قالاه في المفهوم مبني على ان تقرير النفي الاصلي حكم شرعي وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الاول للقسم الاول والثاني للقسم الثاني فقال ان زياده ركعة على ركعتين تكون نسخا لانها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزياده التقرير على الجلد ليس بنسخ لان علم التقرير كان ثابتا بمقتضى البراءة الاصلية ونقل في الاحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو ابو الحسين البصري ان المثالين جميعا ليسا بنسخ اما الثاني فواضح واما الاول فلان التشهد انما محله اخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصها وكلام المصنف يوهم ان التمثيل من تتمة كلام ابي الحسين وليس كذلك فاجتنبه وخالف ابن الحاجب فجعلها معا من باب النسخ قال لان الزياده فيهما كانت حراما ثم زالت والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلا واجابا عن التحريم بانه مستند الى البراءة الاصلية ولو خيرنا الله تعالى بين النسخ والفسخ بعد اجابة الغسل او في خصال الكفارة بعد التحرير في خصلة فقال الامام لا يكون نسخا واختلف كلام الآمدي فقال في الاحكام ان هذا هو الحق وقال في منتهى السول الحق ان الاول نسخ دون الثاني وصرح ابن الحاجب ايضا بان الاول نسخ ولم يصرح بحكم الثاني قال ـــــ خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل بخلاف قوله هذا منسوخ لجواز ان يقوله عن اجتهاده ولا يقبل قول ـــــ مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخا ومنسوخا ولما كان ذلك متعلقا بجميع انواع النسخ ذكره اخرا وسماه خاتمة وحاصله ان النسخ قد يعرف بتصريح الشارع عليه ولم يتعرض له المصنف لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا علمنا بطريق قطعي ان احد الدليلين المتعارضين متاخر عن الاخر كان ناسخا له فلو قال الراوي هذه الاية نزلت قبل تلك او هذا الحديث سابق على ذاك قبلناه وان كان قوله لمصلي بسنح المنوائر وسببه ان النسخ حصل بطريق النسخ اما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال الزلة ولم عن اجتهاده وبحر لا نرى ما يراه وفي المحصول عن الكرخي ان الراوي اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لانه لو لا ظهور النسخ فيه لم يطلقه فروع حكاها ابن الحاجب احدها اذا قال افعلوا هذا ابدا جاز نسخه عند الجمهور الثاني نقصان جزء العباده كالركعة او شرطها كالوضوء نسخ لذكر الجزء او الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعباده لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لها لانه يتبين بتحريمها بغير طهاره وتعيير الركعة لم يمنع جوازها لوجوبها بغير هما وقيل ان كان جزءا نسخها وان كان شرطا فلا الثالث اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخا لحكم المقيس على المختار الرابع اتفقوا على ان الناسخ لا ينسخ حكمه قبل ان يبلغه جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله الى النبي صلى الله عليه وسلم وقبل بلوغه البنا والمختار

انه لا يثبت الحكم جواز نسخ وجوب معرفه الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزله والمختار ايضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي قال لان المنسوخ لا يتفكر عن وجوب معرفه الناسخ ومعرفه الناسخ وهو الله تعالى وجوابه ان نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز ان يعلمها ويسقط التكليف بعد معرفتهما او بغيرها والفرعان الاولان مذكوران في المحصول ايضا قال ـــــ الثاني في السنه وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله وقد سبق مباحث القول والفعل في الافعال وطرق ثبوتها وذلك في باب الباب الاول في افعاله وفيه مسايل الاولى الانبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب الا الصغاير سهوا والمقرر مذكور في كتاب المصباح اقول ـــــ السنه لغه هي الجاده والطريقه قال تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض اي طرق وفي الاصطلاح يطلق على مقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم من الافعال او الاقوال التي ليست للاعجاز وهذا هو المراد هنا ولما كان المقرر عباره عن الكف عن الانكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف عنه بما ذكر عن المقرر بالفعل وانما اتى بواو الدالة على التقسيم للاعلام بان كلا من القول والفعل يصدق عليه اسم السنه وقد سبق مباحث القول انواعها من الامر والنهي في العام والخاص وغيرها والكلام الان في الافعال وفي الطرق التي تثبت الافعال بها وهي الاخبار وجعل المصنف ذلك في باب الاول في الافعال والثاني في الاخبار وقدم الكلام في الاخبار على الكلام في الاجماع وان كان مخالفا لاصله الحاصل والمحصول لان تعلم سيرة فعاله عليه الصلاه والسلام ومن طرق ثبوتها مباحث احسنه وذكر في الباب الاول احد مسايل الاولى في عصمه الانبياء عليهم افضل الصلاه والسلام وهي مقدمه لما بعدها لان الاستدلال بافعالهم موقوف على عصمتهم فنقول اختلفوا في عصمتهم قبل النبوه فقال الآمدي الحق وهو ما ذهب اليه القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا انه لا يمتنع عليهم ذنب سواء كان كفرا ام غيره واما بعد النبوه فقد اجمعوا كما قال الآمدي على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام قال فان كان غلطا فالاشبه الجواز واجمعوا ايضا الا بعض المبتدعه على عصمتهم من تعمد الكباير وتعمد الصغاير الدالة على الخسه كسرقه كسره وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على اقوال احدها انهم معصومون من الكبايز عمدا وسهوا ومن الصغاير عمدا لا سهوا وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل والثاني انهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقا دون سهوه سواء كان صغيره او كبيره لكن بشرط ان يتذكروه وينبهوا عليه وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب والثالث وهي طريقه الآمدي انهم معصومون عن تعمد الكبايز فقط قال فاما صدور الكبيره لتسيان او تاويل خطا فقد اتفق الكل على جوازه سوا الرافضه واما الصغيره فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزله على جوازه عمدا وسهوا هذا كلامه في الاحكام ومسهى السول وهو معنى كلام ابن الحاجب ايضا قالا والعصمه ثابته بالسمع عند الاكثرين خلافا للمعتزله حيث قالوا انها ثابته بالعقل ايضا وهذه المسئله من علم الكلام فلذا كر احال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح قال ـــــ الثانيه فعله المجرد دليل على الاباحه عند مالك والوجوب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابن خيران والوقف المصير وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصايصه اقول ـــــ فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبليه كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحه اي بالنسبه

اليه والى امته كما قاله الامدي وتركه المصنف لوضوحه وما سوى ذلك لا يبعد كونه من خصايصه فواضح ايضا وان لم يكن ذلك وكان بيانا لمجمل فحكمه في الايجاب وغيره حكم الذي بينه كما سبأتي في كلام المصنف ولم يذكر اهله هنا وان لم يكن بيانا وعلمنا صفته بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه او بقرينة الامتثال او غير ذلك فحكم امته كحكمه كما نقله الامام عن جمهور الفقها والمعتزلة ونقله الامدي عن جمهور الفقها والمتكلمين واختاره وعبر عن هذا المذهب بان الناسي واجب علينا فعله ان كان واجبا واعمد ندبيته او اباحته ان كان مندوبا او مباحا وقيل لا يكون حكمنا حكمه مطلقا وقيل ان كان عباده وجب لناسي به والا فلا واوان لم يعلم صفته نظر ان ظهر فيه قصد القربه فانه يدل على الندب عند الامام واتباعه ومنهم المصنف وقد صرح به في المسئله الثالثه واذا لم يظهر فيه قصد القربه فان كان بيانا لواجب فواجب او لمندوب فمندوب وان لم يعلم كونه بيانا لشيء فقال قوم يدل على الوجوب وقيل على الندب وقيل بالوقف وهذا كله تقدم بقوله فعله المجرد فقال مالا يدل على اباحته ذلك الشيء وجزم به الامام في الطلاق على جهة الفعل وسبقه عليه بعد هذه المسئله ان شاء الله وقال الشافعي يدل على الندب وقال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره الامام في المعالم وقال ابو بكر الصيرفي لا يدل على شيء من الاحكام بالتعيين لاحتمال هذه الامور الثلاثه واحتمال ان يكون من خصايصه فيتوقف في ظهور البيان واختاره في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الاربعه حكاها الامدي ايضا في الفعل الذي ظهر فيه قصد القربه ثم قال والمختار ان ظهر فيه قصد القربه فهو دليل في حقه وحق امته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير واما ما احتف به كل واحد منهما فمشكوك فيه وان لم يظهر فيه قصد القربه فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب للمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير والذي يمتاز به كل واحد منهما مشكوك فيه ايضا هذا حاصل كلامه وقال ابن الحاجب المختار انه ان ظهر قصد القربه فهو للمندوب والا فللاباحه واعلم ان اسبأ قول بالاباحه مع ظهور قصد القربه فيه استدل الظاهر قال احتج القايل بالاباحه بان فعله لا يكره ولا يحرم والاصل عدم الوجوب والندب وفي الاباحه وردبان الغالب على فعله الوجوب او الندب وبان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه يدل على الرجحان والاصل عدم الوجوب وبالوجوب بقوله تعالى واسعوه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني مما امامكم الرسول فخذوه واجماع الصحابه على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عايشه فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا واجيب بان المتابعه هو الاتيان بمثل فعله على وجهه وما اتاكم معناه وما امركم يدل على وجوب ما نهاكم عنه فسد لان الصحابه بقوله خذوا عني مناسككم اقول استدل القايلون بان فعله المجرد يدل على الاباحه بان فعله لا يكون حراما ولا مكروها ايضا لان الاصل عدمه ولان الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من احاد عدول المسلمين نادر فكيف من اشرف المرسلين وحسد فاما ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزياده الوجوب والندب لا بد لها من دليل ولم يتحقق سوى الاباحه واجيب بان الغالب على فعله الوجوب او الندب فيكون الحمل

على

على الاباحه حملا على المرجوح وهو ممنوع ولئن سلم لزم من عدم الحمل على الاباحه لمرجوحيتها عدم ادخالها في التوقف بالضروره والمصنف قد خالف هذا لاجرم ان الامام لم يحب بهذا وانما اجاب في الحاصل فتبعه المصنف عليه قوله وبالندب اي احتج القايل بالندب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه فان وصف الاسوه بالحسنه يدل على الرجحان والوجوب منتف لانه خلاف الاصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فعبر بالندب في الحكم المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين ذلك الايجاب واجاب عنهما بجواب واحد وهو ان الاسوه والمتابعه شرطهما العلم بصفه الفعل كما سبأتي قوله وبالوجوب اي احتج القايل بالوجوب بالنص والاجماع واتبعوه والامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فانه يدل على ان محبه الله تعالى مستلزمه للمتابعه ومحبه الله تعالى واجبه احتياطا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعه واجبه ومنها قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه ووجه الدلاله ان الاحد هنا معناه الامتثال ولا شك ان الفعل الصادر من الرسول صلى الله عليه وسلم فانا نأتيه فيكون امتثاله واجبا للايه واما الاجماع فلان الصحابه اغتسلوا في وجوب الغسل من الجماع بغير انزال فسأل عمر عايشه رضي الله عنها فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فاجمعوا على الوجوب واجيب عن الدليلين الاولين بوجهين احدهما ان المتابعه الماموربها مطلقه لا عموم لها الثاني وعليه اقتصر المصنف ان المتابعه هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي اتى به من الوجوب او غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلا ففعلناه على قصد الاباحه او الوجوب لم يحصل المتابعه وحسد فيلزم ان يكون الامر بالمتابعه موقوفا على معرفه الجهه فاذا لم نعلم لم نكن مامورين بها وفي المحصول والاحكام وغيرهما ان الناسي والمتابعه معناهما واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعه جوابا عن الناسي الذي استدل به القايل بالندب كما تقدم وذكر الامدي للمتابعه والناسي شرطا ما لم فقال هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي اتى به لكونه اتى به اذ لا يقال في اقوام صلوا الظهر مثلا ان احدهم ناسي لاحدهم وهذا الشرط ذكره ايضا الامام في الكلام على جمله الاجماع والجواب عن الايه الثالثه قوله تعالى وما اتاكم معناه وما امركم يدل عليه انه ذكر في مقابله قوله ومما نهاكم وما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل بان الصحابه لم يرجعوا الى مجرد الفعل حال بل لانه فعل في باب المناسك وقد كانوا مامورين باخذ المناسك عنه لقوله خذوا عني مناسككم هذا الفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهري والنسك العباده والناسك العابد وقال الثالثه جهه فعله تعلم اما بتنصيصه او بتسويته بما علم جهته او بما علم انه امتثال لايه دلت على احدها او بها وخصوصا الوجوب بما يراد له كالصلاه بادائها واقامه وكونه موافقه نذرا وممنوعا للولي كالركوع في الخسوف والندب بقصد القربه مجردا وكونه فضلا لمندوب اقول لما تقدم ان المتابعه ماموربها وان شرط المتابعه العلم بجهه الفعل وان فعله المجرد لا يدل على حكم معين شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهه وقد تقدم ان فعله منحصرا في الوجوب والندب والاباحه وحسد فالطريق لرفع الثلاث وقد تخصص بعضها فالعام اربعه اشياء احدها التنصيص بان يقول هذا الفعل واجب او مندوب او مباح الثاني التسويه ومعناه ان يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلاني وقد علم الفعل قد علمت جهته ولم يصرح الامام ولا محصولا

كلامه بالتسوية ثم ذكروا انه يعلم ايضا بالحصر بينه وبين فعل ثبت خهنه فالوا الان التحريم لا يكون من حكمين مختلفين
اي بين واجب ومندوب او مندوب ومباح ولما كان التحريم بين الفعلين على هذا القدير تسويته بينهما غير المصنف
بالتسوية بلفظ اعم وهو من محاسن كلامه الثالث ان يعلم بطريق من الطرق ان ذلك الفعل امتثالا لامر دل على احد الاحكام
اللاتية بالتعيين واليه اشار بقوله او بما علم انه امتثال وهو معطوف على قوله بنصه وما فيه مصدر به
بتقدير او بعلمنا انه الرابع ان يعلم ان ذلك الفعل بيان لامر مجمل دل على احد الاحكام حتى اذا دل الامر على اباحة
شيء مثلا وذلك الشيء محال وسد بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لان البيان كالمبين واليه اشار بقوله او بانها
وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فانه وجوه عليه وفيه نظر لان البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين
بفتح واجبا غير ان فعله لا يجب علينا وقد صرح الامام بذلك في باب المحال والمبين قوله وخصوصا اي ويعلم خصوصا
الوجوب بثلاثة اشياء احدها بالاماراة الدالة على كون الشيء واجبا كالاذان والاقامة في الصلاة الثاني ان يكون
مواظبا لفعل بدون كما اذا قال ان هزم العدو فصلوا على صوم الغد فصام العدو بعد الهزيمة الثالث ان يكون الفعل
ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثاني في الخسوف وهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لانه ينتفض بسجود
السهو وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها ورفع اليدين على الموالي في تكبيرات العيد وفي المحصول ومختصر ابن
انه يعلم ايضا بان يكون فضا لواجب والعجب من تركه المصنف له مع ذكره اياه في المندوب قوله والندب اي ويعلم
خصوصا الندب بامرين احدهما ان يعلم انه قصد الفرد وحده دلك عن اماره تدل على خصوص الوجوب او الندب فانه
يدل على انه مندوب لان الاصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل فضا لمندوب فانه يكون مندوبا ايضا وفي المحصول ومختصر ابن
انه يعلم ايضا بان يداوم على الفعل بدون تركه من غير نسخ وانه يعلم المباح بخصوصه بان يفعل فعلا ليس عليه اماره على
شيء لانه لا يفعل محرما ولا مكروها والاصل عدم الوجوب والندب وهو مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح
الوقف فلذلك حذفه المصنف قال الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان عارض فعلنا الواجب اتباعه
قولا مسعدا نسخه وان عارض متاخرا عاما فالعكس وان احتمل نسخه في حقه وان احتمل تاخيصا في حقنا
قبل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاصح بالقول في حقنا لاستدراده اقول التعارض بين الامرين
هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون احدهما
ناسخا للاخر او مخصصا له لانهما ان لم يتناقضا احكامهما فلا تعارض وان تناقضت فذكر ابن الحاجب انه يجوز
ان يكون الفعل في وقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بعلامة من غير ان يكون مبطلا لحكم الاول لانه لا عموم للافعال
بخلاف الاقوال نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتض لوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون ناسخا او مخصصا
لذلك القول بحسب ما يليق للفعل فلا تصور التعارض بين الفعلين اصلا بل الما يصح ان يقع بين القولين وقد ذكر
المصنف حكمه في الباب السادس وبين القول والفعل وقد ذكره المصنف هاهنا وله بالاحوال احدها
ان يكون القول متقدما والثاني عكسه والثالث ان يجهل الحال قوله فان عارض فعله الواجب الى اخره هذا هو
الحال الاول وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون
ناسخا للقول المتقدم عليه المخالف له سواء كان ذلك القول عاما كما اذا قال صوموا يوم كذا واجب علينا ثم افطر ذلك اليوم

وطهره وقام

وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا او كان خاصا به او خاصا بنا واخر بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم
يدل دليل على انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل فانه يستثنى منه صوره واحده لا يكون فيها ناسخا بل مخصصا
وهو ما اذا كان القول المتقدم عاما ولم يفعل بمقتضاه لانه ان عمل بمقتضاه او كان خاصا به عليه الصلاة
والسلام كان نسخا وان كان خاصا بنا فلا تعارض اصلا ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على
وجوب اتباعه فيه في شيء من الاقسام لعدم الفائدة بالنسبة الينا قوله وان عارض متاخرا هذا هو الحال
الثاني وهو ان يكون القول متاخرا عن الفعل المذكور وهو الذي قال الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول
ان لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتاخر اصلا وتركه المصنف لظهوره وان دل
الدليل على وجوب تكريره عليه وعلى امته فالقول المتاخر قد يكون عاما اي بنا ولا له صلى الله عليه وسلم ولامته وقد يكون
خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشوراء مثلا وقام
الدليل على وجوب تكريره وعلى تكليفنا به ثم قال لا يجب علينا صيامه واليه اشار بقوله وان عارض متاخرا
عاما فبالعكس اي وان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متاخرا عاما فانه يكون القول ناسخا للفعل وان كان
خاصا به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال في المثال المذكور لا يجب علي صيامه فليس فيه تعارض بالنسبه
الى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به واما في حقه صلى الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخا للفعل
واليه اشار بقوله وان احتمل نسخه في حقه وان كان خاصا بنا كما اذا قال في المثال المذكور لا يجب علينا صيامه
فلا تعارض فيه بالنسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به واما في حقنا فانه يدل على عدم التكليف
بذلك الفعل بعد ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصا اي مبينا لعدم الوجوب وان ورد بعد صدور
الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجه فيكون ناسخا للفعل المتقدم
والتفصيل المذكور انما ياتي اذا كانت دلالة الدليل الدال على الوجوب اتباع الفعل بطريق الظهور كما اذا
قال هذا الفعل واجب علينا او على المكلفين فاما اذا كان بطريق القطع كما اذا قال افعلوا واجب علي وعليكم فلا
يمكن حمل القول المتاخر على التخصيص بل يكون ناسخا مطلقا نعم ان هذا انما يصح فيما اذا كان الفعل المتقدم مما
يجب اتباعه كما نظم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبه الى الامة لان الفعل لا يتعلق
بهم واما بالنسبه اليه فان كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكريره عليه وكان القول المتاخر
خاصا به صلى الله عليه وسلم او منا ولا له وللامة بطريق النص كقوله لا يجب علي ولا عليكم فيكون
القول ناسخا للفعل وان كان مساويا لطريق الظهور كقوله لا يجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا
لهذا العموم لان المخصص لا يشترط تاخره عن العام عندنا واهمل المصنف ذكر ذلك لانه لا يخفى قوله فان
جهل هذا هو الحال الثالث وهو ان يكون المتاخر من القول والفعل مجهولا فان امكن الجمع بينهما بالتخصيص
او غيره فلا كلام وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب جاء به فيما لفائدة العمل وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة
ما كان يجب عليه مثلا او يحرم احدها وهو المختار في الاحكام والمحصول ومختصر ابن انه يقدم القول لكونه

القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة وانما دل فاما بدل بواسطة
القول والثاني انه يقدم الفعل لانه ابين واوضح في الدلالة ولهذا يسرع به القول كخطوط الهندسة والثالث
انا نتوقف الى الظهور لتساويهما في وجوب العمل واختار ابن الحاجب الوقف ونسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم
والاخذ بالقول بالنسبة الى الامة وفرق بينهما بانا متعبدون بالعمل واحدا بالقول لظهوره ولا ضرورة
بنا الى الحكم باحدهما بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة الى الامة
وسكت عن القسم الثالث ومراده اشارة بقوله فالاخذ بالقول في حقنا لا يستدعي الخ اي لا يستدعي استقلاله وهو
ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب قال الخامسة انه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع وقبلا
وبعدها فالاكثر على المنع وقيل امر بالاقتباس وكذبه انتظار الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا قبل راجح
في الرجم قلنا للالزام استدلالا بايات امر فيها بافتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام قلنا في اصول
الشريعة وطيها اقول اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع احد من الانبياء
فيه ثلاث مذاهب حكاها الامام واتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح لاحدها تابع واختاره ابن الحاجب ثم المصنف
وعبر بقوله تعبد وهو يعم الباء والعين اي كلف ولم يستدل عليه لعدم فايدته الان واستدل له في المحصول
بكونه داخلا في عموم من قبله وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن
الامدي وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع لنا حكاه ابن السراج
المحصول عن المالكية والثاني لا اذ لو كان مكلفا بشريعة لوجب عليه الرجوع الى علمائها وكتبها وهو
راجع لمقل والثالث الوقف واختاره الامدي واما بعد النبوة فالاكثرون على انه ليس متعبدا بشرع اصلا
واختاره الامام والامدي والمصنف وقيل بل كان متعبدا بذلك اي مامورا باحد الاحكام من كتبهم كما صرح به الامام
فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل امر بالاقتباس فافهم وهذا المذهب يعبر عنه بان شرع من قبلنا شرع لنا
واختاره ابن الحاجب والشافعي في المسلم قولان وبنى عليها اصلا من اصوله في باب الاطلاق اصحها الاول
واختاره الجمهور وابطل المصنف ثلاثة اوجه احدها انه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الاحكام في شرع
من تقدمه الباطل بانه كان لا يراجع كتبهم ولا احبارهم في الوقايع الثلاثة لامته لا يصح عليها المراجعة اصلا
وهذه الوجوه ذكرها الامام وهي ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد علينا ناسخ
كما في قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ليس المراد احد الكتبهم لان السدل طاهر في التوراة وليس
المراد بعمره واعرض الخصم بانه عليه الصلاة والسلام رجع الى التوراة لما رافع اليه اليهود في رجم المحصن
والجواب ان الرجوع اليها لم يكن لانها شرع بل لالزام اليهود فانهم انكروا ان يكون في التوراة ايضا وجوب الرجم
قوله استدل اي استدل الخصم باثبات الله على انه عليه الصلاة والسلام كان مامورا باقتفاء الانبياء السالفة
عليهم الصلاة والسلام اي باتباعهم فيها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله تعالى ثم اوحينا
اليك ان اتبع ملة ابراهيم وقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وشرعهم من جملة الهدى وقوله
تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا وهو عليه الصلاة وللسلم سيد النبيين واجاب

المصنف

المصنف بان المراد وجوب المتابعة في الاشياء التي لم تخلف باجمال في الشرائع وهي اصول الديانات والكليات
الخمس اي حفظ النفوس والعقول والاموال والانساب والاعراض قال الباب الثاني في الاخبار وهذه
فصول الاول فيما يعلم صدقه وهو سبعة الاول ما علم وجود مخبره بالضرورة او الاستدلال الثاني خبر الله تعالى
والاثنان في بعض الاوقات لشمل منه تعالى الثالث خبر الرسول عليه الصلاة والسلام والعمدة دعواه الصدق
وظهور المعجزة على وفقه الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة الخامس خبر جمع غفير عن حواسهم السادس
الخبر المحفوف بالقرائن السابع المتواتر وهو خبر بلغ رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم على
الكذب وفيه مسائل الاولى الخبر قسم من اقسام الكلام وهو مطابق على النفساني والنفساني والخلاف في انه هل
هو مشترك بينهما او حقيقة في الاول مجاز في الثاني وعكسه كالخلاف في الكلام وقد عرفه المصنف بتقسيم الالفاظ
بانه الذي يحتمل الصدق والكذب وبعدم الكلام هنا كما عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا ثم ان الخبر من حيث
هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقا لانه قد يقطع بصدقه او كذبه لامور خارجة وقد لا يقطع بواحد
منهما لعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على بله اقسام فلذلك ذكر في الباب ثلاثة فصول لكل قسم منها
فصل وهذا اذا قلنا ان الخبر منحصر في الصدق والكذب وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال السدق هو
المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة فاما الذي ليس
معه اعتقاد سواء كان مطابقا او غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق
مطلقا والكذب ما ليس بمطابق مطلقا الفصل الاول فيما يعلم صدقه وهو سبعة اقسام الاول الخبر اي
الذي علم وجود مخبره المتواتر به وهو سمع الباء والعلم به اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين واما
بالاستدلال كقولنا العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم الباقي خبر الله تعالى والاثنان في بعض
الاوقات لشمل منه وهو وقوعه قصدا وكذبه اكمل منه تعالى لعود الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا
القسم وما بعده علمنا فيه او لا صدق الخبر به استدلالا لتوقف صدقه على وقوع المخبر عنه بخلاف الاول فانا
علمنا اولا وقوع المخبر عنه بدليل آخر فوقوعه على صدق الخبر الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم
والعمدة في حصول العلم هو دعواه الصدق في كل الامور وظهور المعجزة عقيب هذا الدعوى قال في المحصول
ولا نسلم لمدعي الامكانيات وقوع هذا كله قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمدا واتفقوا على
جوازه في حال النسيان وقد رد ما قاله الامام اشكال على المصنف في جوازه الصغائر سهوا
ودعواه العلم بالصدق مطلقا مع ان ارادة الصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم
فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطا فيه كما تقدم الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سياتي
هكذا استدل عليه الامام فتبعه المصنف وغيره فان اراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الامدي
هنا فالاجماع ليس كذلك عندها كما ستعرفه وان اراد بالحجة ما يحل العمل به فسلمنا لكنه لا يلزم من ذلك
ان يكون مقطوعا به لان اخبار الاحاد والعمومات وغيرها يحل العمل بها مع انها ظنية الخامس ان يخبر
جمع عظيم عن جمع عظيم يحيل العادة تواطئهم على الكذب عن شيء من حواسهم كالمشاهدة والذوق فانه لا يجوز ان يكون كلها
كذبا كما قاله في المحصول اي بل لا بد ان يكون فيها ما هو صدق قطعا وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع

فانه باطل قطعا وقد ذكر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه السادس الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج السنان على هيئة منكره من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وزا الجنازة على نحو هذه الهيئة فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الامام والآمدي وابن الحاجب ونقلوا عن الاكثرين خلافه السابع الخبر المتواتر والتواتر لغة هو التتابع يقال بوا تر الغوم اذا جاؤا واحدا بعد الواحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم على الكذب فرجوع حصرها بعضهم من المقطوع بها كما قال في المحصول احدها اذا اخبر شخص عن امر يحضره الرسول على الكذب ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقا له مطلقا والحق انه يكون تصديقا ان كان في امر ديني لم يتقدم بيانه او تقدم وكان مما يجوز نسخه وذلك لان كان في امر دنيوي وعلمنا انه عليه الصلاة والسلام علم بذلك الواقع ادعى المخبر علمه مع لم يستشهاده به الثاني اذا اخبر شخص عن امر يحضره جمع عظيم يحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه فامسكوا عن التكذيب فانه يفيد ظن صدقه وقال حماعه يفيد العلم لامتناع جهلهم به في العاده ومع عدم الجهل بسبب عاده ان لا تكذبوه الثالث قالت حماعه من المعتزله الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعا لان العاده في المظنون ان يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل الرابع قال بعض المزيدية بتقارب تواتر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بشيء الخامس يشترط حماعه في القطع بالخبر بان العلم بما يحتج به وما دل له وذلك يدل على انتفائهم على قبوله وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبوله كقبول خبر الواحد فالاولى انه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنيه وقيل يفيد عن الموجود لا عن المعدوم لنا انا نعلم بالضروره وجود البلاد النائيه والاشخاص الماضيه قبل بحد التعاون عليه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فلما اللاسنا بالمانيه اذا تواتر الخبر افاد العلم فلاحاجه الى النظر خلافا للامام الحرمين والحجه والكعبي والبصري وتوقف المرتضى لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا نظر له كالبله والصبيان قيل يوقوع العلم بامتناع تواطؤهم وان لا داعي لهم الى الكذب ولنا حاصل بعوده قريبه من العقل فلا حاجه الى النظر اقول الاثنين على التواتر يفيد العلم مطلقا وقال السمنيه لا يفيد مطلقا وقيل ان كان خبرا عن موجود افاد وان كان عن ماض فلا والسمنيه بضم السين وفتح الميم فرقه من عبده الاوثان كذا قاله الجوهري والدليل على ما قلناه انا نعلم بالضروره وجود البلاد البعيده كمكه وسمرقند والاشخاص الماضيه كالشافعي وجالينوس اعترض الخصم بانا نجد التعاون بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين بحصول التعاون لاجل اجمال البعض واحتمال البعض منافي للعلم واجاب المصنف بان التعاون الحاصل بسبب ان بعض القضايا بكثير استغراقها وتصور طرفيها وبعضها لاكثر فلذلك يسرع بعضها دون بعض فاورد النقيض الاول جزم العقل بها بسرعه بخلاف النقيض الثانيه مع اشتراكهما في العلميه وهذا الجواب ذكره في الحاصل ولكن يتدان منع ان العلوم لا تتفاوت وافصاد المصنف عليه بوهم اختيار عدم تفاوتها وهو المشهور خلافه ويحتمل ان يكون مراد المصنف انا نمنع التعاون واستدل المنع بالاستقراء ولم يذكر الامام شيئا من هذين الجوابين بل اجاب بانه تشكيك في الضروريات فلا يسمع المسئله الثانيه ذهب الجمهور الى ان العلم الحاصل عقيب التواتر ضروري اي لا يحتاج الى نظر وكسب واختاره الامام واتباعه وابن الحاجب وذهب امام الحرمين

والكعبي

والكعبي وابو الحسين البصري الى انه نظري ونقله المصنف تبعا للامام عن جده الاسلام الغزالي وفيه نظر فان كلامه في المستصفى مقتضاه موافقه الجمهور فاملهه وتوقف المرتضى من الشيعه واختاره الآمدي في الاحكام ومنشا السهو ان استدل المصنف على مذهبه بانه لو كان نظريا لكان غير حاصل لمن لا يمكنه النظر كالبله والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بان العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب في العاده وعلى العلم بان لا داعي لهم الى الكذب من حصول منفعه او دفع مضره وهذه المقدمات نظريه والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا واجاب المصنف تبعا لحاصل بان هذه المقدمات حاصله بقوه قريبه من الفعل اي اذا حصل طرفا المطلوب في الذهن حصلت عقيبه من غير نظر ونعني بالحاله ضاروريه افاده العلم وشرطه ان لا يعلم السامع ضرورة وان لا يعتقد خلافه لشبهه دليل او تقليد او ان يكون سند المخبرين احساسا وعددهم مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب وفاقا للقاضي لا يكفي الاربعه فلا يجب تركيه شهود الزنا لحصول العلم بالصدق او الكذب وتوقف في الخمسه وردبا لحصول العلم بقول الله تعالى فلا يجب الاطراد والفرق بين الروايه والشهاده وشرط اثني عشر كنقباء موسى عليه السلام وعشرون لقوله ان يكن منكم عشرون وازيعون لقوله تعالى واختار موسى من قومه سبعين ولثمانيه وتسعه عشر عدد اهل بدر والكل ضعيف لم ان اخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك في كل الطبقات الرابعه لو سلما اخبر واحد مائه بما اعطى دينارا واحدا له لعطى جملا وهلم جرا بوا تر القدر المشترك لوجوده في الكل اقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم فمتى افاد الخبر لمحرره العلم تحققنا انه متواتر وان جميع شرائطه موجوده وان لم يفده لفقد احدها او فقدان شرط من شروطه وهي اربعه كما حكاها المصنف تبعا للامام والآمدي فالاولان راجعان الى السامعين ولم يذكرهما الامام في المعالم ولا ابن الحاجب في مختصره والاخيران راجعان الى المخبرين احدهما ان لا يكون السامع لخبر المتواتر عالما بمدلوله بالضروره فانه ان كان كذلك لم يفده المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون معتقدا لخلاف مدلوله اما لتشبهه دليل ان كان من العلما او لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغا اليه ومن هذا ما ورد في الحديث حتى للشيء يعمي ويصم وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضى ولم نصرح فيه بموافقه ولا مخالفته قال وانما اعتبره لانه يرى ان الخبر المتواتر دال على امامه علي رضي الله عنه وان المانع من افادته العلم عند الخصم هو اعتماد خلافه الثالث ان يكون سند المخبرين ادى مسندهم في الاخبار هو الاحساس بالمخبر عنه اي ادراكه باحدى الحواس الخمس فان اخبروا عن سند دال الدليل العقلي كحدث العالم لم يفد العلم لان القياس الدليل عليه محتمل فالى البرهان لا معنى لسند المسند بالمحسوس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري فالوجه التعبير بما يفيد حصول هذين الاحوال وتبعه على ما قاله صاحب المحصول والمحصورون لاقسامه بعدده وذلك وفيه نظر فان هذين الاحوال لها استناد الى الحس والمستند عقليه محضه فلذا لك عد المصنف الى العباره

العباره المشهوره الرابع ان يبلغ عدد المخبرين مبلغا يمتنع بحسب العاده ان يتواطوا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقايع والقرائن هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم ذلك باختلاف المخبرين منه انه لا يشترط عنده في المخبرين الاسلام ولا العدالة ولا اصلا ولا الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم ولا دخول اهل الدار فيهم ولا كثرتهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وكل في كل ذلك خلاف حكاه الآمدي وابن الحاجب والامام قوله وقال القاضي اي ابو بكر لا يكفي الاربعه في افاده العلم اذ لو افاد قول الاربعه الصادقين لافاده قول كل اربعه صادقين لان الحكم على الشيء حكم على مماثله فلو كان ذلك لم يحسن تركيبه شهود الزنا لانه لو حصل علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكيه وان لم يحصل العلم بذلك فلم يحصل العلم بالصدق فيلزم ان يعلم كذبهم لان الفرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم قول الاربعه صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول الاربعه صادقين فاسقا قول الاربعه الصادقين لا يجوز ان يكون لاسقا القول ولا لاسقا الاربعه لانه خلاف الفرض فتعين ان يكون لاسقا الصدق واذا انتفى الصدق تعين الكذب لانه لا واسطه بينهما وحينيذ فنقول اذا علم كذبهم لم يصح ايضا الى التركيه لخلوها عن الفائده فثبت انه لو افاد ثلاثه من الاربعه العلم لم يجب تزكيه شهود الزنا وتركيهم واجبه اتفاقا فبطل الاول وبهذا اعتمد

قوله وتوقف يعني ان القاضي يوقف في الخمسه هل يفيد العلم ام لا ووجه توقفه انه يحتمل ان يقال انها لا تفيد العلم اذ لو افادته لافاده قول كل خمسه ويلزم من ذلك ان لا يجب تزكيتهما اذا شهدت بالزنا بعينه وما قاله في الاربعه

ويحتمل ان يقال انها تفيد ولا يلزم منه عدم التزكيه بخلاف الاربعه وقد ذكر لانا نسلم انه يلزم ان كل خمسه صادقه يفيد العلم وانه اذا شهد خمسه بالزنا فلم يحصل العلم بقولهما لانكون صادقه وانه اذا انتفى الصدق تعين الكذب وانه

قولهم اذا تعين الكذب فلا حاجه الى التزكيه ممنوع لان الكذب قد يكون من واحد من الخمسه وقد يكون من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجه لبقاء النصاب المعتبر وهو الاربعه وان كان من اثنين فصاعدا بطلت فاوجبنا التزكيه حتى يعلم هل بقي النصاب ام لا على الاربعه فان كذب احدهم سقط بقيه قوله ورد اي ورد قول القاضي بانه لا يكفي الاربعه توجيهه احد امرين ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الاشاعره ولا يجب حينيذ اطراده فيجوز ان يخلق الله العلم عند اربعه دون اربعه الثاني ان الفرق بين الروايه والشهاده ثابت فان الاربعه في الروايه رايه على القدر المشروط في الشهاده فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على الثاني وايضا الشهاده تقتضي شرعا خاصا فلا يبعد وقوفها على المشهود عليه لعدا وه بخلاف الروايه قوله وشرط اي وشرط بعضهم في عدد التواتر اثني عشر لان موسى عليه السلام نصبهم ليعرفوه احوال بني اسرائيل كما قال تعالى ونصبنا منهم اثني عشر نقيبا فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فان مثل هذا الكلام في العاده يستدعي الجواب بانه ذلك العدد وجود فيهم ودل على حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط الاربعين لقوله تعالى

يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين ووجه الدلاله ان من زائده مجروره عطفا على الكاف كما قاله بعضهم فان كون الله تعالى كافيهم يقتضي حراستهم دينا ودنيا وتسخير من ذلك بواطئهم على الكذب وان كانت من فوعه عطفا على الاسم المعظم فالدلاله ان الله تعالى لا يترك نبيه صلى الله عليه وسلم امون وسولها لا يقع فيه الكذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا واما اختيارهم للخبر واقومهم وشرط بعضهم ثلاثمائه وبضعه عشر اعتبارا

لا دليل عليها وما ذكروه فانه مقدر تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا لذلك الوقايع ولا على انه مفيد لما ذكره المصنف لانها تفيد الظن وان تواتر حصوله في تلك الصور وحوامل المعدودين وقوله ثم ان اخبروا يعني ان الجمع الذي تستحيل تواطوهم على الكذب ان اخبروا عن امر مشاهد ولا علام وان يعلموا غيرهم وشرط حصول هذا العدد انضاف كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد ان يستووا الطرفين والواسطه وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان بكسر العين هو الروية قاله الجوهري والخبر قد يكون مستندا

الى المسلمه الرابعه التواتر قد يكون لفظيا وهو ما اتحد وقد يكون معنويا وهو ان يعمل العدد الذي تستحيل تواطوهم على الكذب وقايع مختلفه مشتمله على قدر مشترك كما اذا اخبر واحد بانه حاتما اعطى جملا واخبر اخر انه اعطى شاة وهلم جرا حتى يبلغ المخبرون عدد التواتر فنقطع بسخوت القدر المشترك الذي هو في الطرفين هذه الاخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء الكلي او الوجود لعدم وجوه في كل واحد فهمه وقوله حراسنون قال صاحب المطالع قال ابن الانباري معنى هلم اجرا سيروا وتمهلوا استبرك ماجوذا من الجرو هو ترك البغي في سيرهم استعمل في ما حصل الدوام عليه من الاعمال قال ابن الانباري فانه نصب حرا على المصدر اي جروا جرا او على الحال او على التمييز قال الفصل الثاني في ما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم احاده ضروره او استدلالا الثاني ما لوح لنا توفرت الدواعي على نقله كما علم ان لا اله بين مكه والمدينه اكثر منها اذ لو علم لنقل واوعب الشيعه ان النص الجلي على امامه علي رضي الله عنه وان تواتر كما تواتر الامامه والتسميه ومعجزات الرسول طفا الا ولان من الفروع ولا كثر ولا يدعه في مخالفتهما بخلاف الامامه واما تلك المعجزات فلقله المشاهدين سهل بعض ما نسب الى الرسول عليه الصلاه والسلام كذب لقوله سيكذب علي ولان منها ما لا يقبل التاويل فيصح صدوره عنه وسببه نسيان الراوي او غلطه او افتراء الملاحده لتنفير الغفلا اقول الخبر الذي يقطع بكذبه قسمان الاول الخبر الذي علمنا خلافه اما بالضروره كقول القايل النار باردة او بالاستدلال كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى او غيره كقول القايل العالم قديم الخبر الذي يوضح تواتر لكون الدواعي على نقله متوفره اما الغرابه كحفوظ الخطيب عن المنبر يوم الجمعه او لتعلقه باصل من اصول الدين كالنص على الامامه فعدم تواتره دليل على عدم صحته وهذا انما يتم ان لا يبلغ من مكه والمدينه اكثر منها ولا يشترط هذا العلم الا عدم النقل المتواتر في الحصول ويخرج به قسم ثالث للخبر الذي ينقطع بكذبه وهو ما تعلق بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواه وخالفت الشيعه في القسم الثاني فادعوا ان النص الجلي دل على امامة علي رضي الله عنه وانه متواتر حام متواتر فقره من الامور المهمه كالامامه والتسميه في الصلاه ومعجزات الرسول كخبر الجذع وتسبيح الحصا ونحوها وهذا اختلفوا في اوجه الامامه وفي اثبات التسميه والجواب عن الاول انه لو تواتر لنقل الامامه والتسميه بينهما من الفروع والخطب فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فلا يكفر المتوفر الدواعي على نقلها لخلاف الامامه فانها من اصول الدين ولخفائها فسقه وبدعه واما المعجزات فعدم تواترها لقله المشاهدين لها وللشيعه ان يحسوا بهذا الجواب فيقولوا انما لم تتواتر النص الدال على امامة علي لقله سامعيه قوله مسالة اخرها هذه المسالة ذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبه الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعا

لامرين احدهما انه روي عنه عليه الصلاه والسلام انه قال سيكذب علي فاذا جاءكم عني حديث كذا فقد كذب
عليه وان كان صدقا فلزم ان يقع الكذب لان اخباره حق وهذا الاستدلال صعب لانه لا يلزم من كونه
صحيحا وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل ثم لو قال بعض ما ينسب بصيغه المضارع لم
المدعى الثاني ان من الاخبار المنسوبه اليه ما هو معارض للدليل العقلي يجب لا نقبل الثاني بل نفعل
بدليل امتناع صدوره عنه قوله وسببه وقوعه اي وسبب وقوع الكذب امور الاول نسيان الراوي
ما سمع خبرا وظن عدمه به فنسي فزاد فيه او نقص او عزاه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه الثاني
غلطه بان اراد ان ينطق بلفظ فسبق لسانه الى غيره ولم يشعر او كان غير يري نقل الخبر بالمعنى فابدل له
مكان اللفظ المسموع لفظا آخر لا يطابقه طنا انه يطابقه الثالث افترا الملاحده اي الزنادقه وغيرهم
من الكفار فانهم وضعوا احاديث مخالفه لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول عليه الصلاه والسلام تنفيرا
للعقلاء عن شريعته قال الفصل الثالث في ما طن صدقه وهو خبر العدل الواحد والنظر في
طرفين الاول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل العقل ايضا وانكر
قوم لعدم الدليل او للدليل على عدمه شرعا او عقلا واحاله آخرون واتفقوا على الوجوب الفتوي والشهاده
والامور الدنيويه اقول شرع في القسم الثالث من اقسام الخبر وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه وله
ثلاثه احوال احدها ان ترجح احتمال صدقه خبر العدل والثاني علمته خبر الفاسق الثالث ان يتساوي الاحتمالان
خبر المجهول ولم يعرض المصنف للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما فاشار الى الاول
بقوله في ما طن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله وعبر به تقوله وهو خبر العدل الواحد
واحترز بالعدل عن الفسق الاخرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد في اصطلاحهم عباره عما
لم يبلغ حد التواتر سواء كان مسندا وهو الذي رواته على ثلاثه طبقات ذكره الآمدي وابن الحاجب
او غير مسند فيشمل المرسل والمنقطع والمعضل وهو ما رواه الثلاثه او اكثر ومقصود الفصل يحصل في قبول الاول في وجوب العمل
به وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى انه واجب لكن قال الكرخي وجوبه للدليل السمعي فقط وقال ابن
سريج والقفال الشاشي وابو الحسين البصري دل على وجوبه العقل والنقل وانكر قوم وجوب العمل
به ثم اختلفوا هل كان لا يدل السمع [illegible] قبل ورود الشرع او لا يدل السمع [illegible] فرقه منهم لا يدل السمع [illegible]
احرى انه لا يجب لان الدليل قد قام على عدم الوجوب [illegible] ولا قال بعضهم دل الدليل المانع
له شرعي وقال بعضهم عقلي والى هذين المذهبين اشار بقوله شرعا او عقلا وذهب آخرون الى ان
ورود العمل به مستحيل عقلا واعلم ان ارباب المحصول يوهم المغايره بين هذا المذهب وما قبله
فتابعه المصنف والذي يظهر انه متحد به فتامله ويقوي الاتحاد ان صاحب الحاصل والتحصيل

وغيرهما من المحققين لكلام الامام لم يغايروا بينهما واقتصروا على الاول الا ان نعرف عنهما بان الاول في
الاحباب والثاني في الجواز فوله واتفقوا اي اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوي
والشهاده والامور الدنيويه كاخبار طبيب او عزيمه مثلا واخبار متخصص عن المالكه انه منع من
التصرف في ثمار به بعد ان باعها وسببه ذكر الاسن الاراء والحروب ونحوها وهذه العباره التي ذكرها المصنف
ذكرها صاحب الحاصل وغيره المحصول بقوله ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا
يعلم صحته خلافا في الفتوي والشهاده والامور الدنيويه هذا الفظه وبين العباريين فرق لا يخفى قال
لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر بانذار طايفه من الفرقه والانذار الخبر المخوف والفرقه ثلاثه فالطايفه
واحدا واثنان قليل لعل للترجي قلنا نقدر بحمل على الاحباب لمشاركته في النوع قيل الانذار الفتوي قلنا يلزم
تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والروايه تسمع بهما المجتهد وغيره قيل فيلزم ان يخرج من قلة ثلاثه واحد
قلنا خص الخبر فيه الدليل انه لو لم نقبل لما عمل بالفتوي لان ما دل انه لا يكون الا خبر والثاني باطل لقوله تعالى
انكحوا ما طاب لكم من النساء فثنيوا الثالث القياس على الفتوي والشهاده قيل معصيان شرعا خاصا والروايه عاما
ورد باصل الفتوي قبل لو جاز لجاز اتباع الاشباه والاستعداد بالظن قلنا ما الجامع قبل الشرع منع المصلحه
والظن لا يحصل بالاشباه لمصلحه قلنا نقصر على الفتوي والامور الدنيويه الرابع احتج
المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد ثلاثه اوجه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقه منهم طايفه ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر اي
الانتهاء عن التي بانذار طايفه من الفرقه ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد اما لانه تعالى اوجب الحذر
بقوله لعلهم يحذرون ولعل للترجي والترجي ممتنع في حقه تعالى لانه عباره عن توقع حصول الشيء الذي
لا يكون المتوقع على الحصوله ولا قادرا على ايجاده واذا كان الترجي ممتنعا تعين حمل اللفظ على لازم
الترجي وهو الطلب اي الاحباب اطلاقا للملزوم واراده اللازم فانه مجاز محقق والاصل عدم غيره فان قيل
يلزم الترجي ما بنيا على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى الى [illegible] المتفقهه اي تنذر قومها ابرازا من
يرجوا حذرهم وحينئذ فلا الجاب سلمنا لكن لا نسلم ان المطلوب [illegible] هو الطلب المحتم فقد يكون على
سبيل الندب قلنا الحذر انما يتحقق عند المقتضي للعقاب وهو من خصايص الوجوب واما لون
الانذار يقول طايفه من الفرقه فنباه المصنف على ان المتفقهين من الطايفه الثانيه حتى يكون الضمير في
قوله تعالى ليتفقهوا وليبذروا راجعا اليها وهو قول لبعض المفسرين وفيه قول اخر حكاه الزمخشري
ورجحه غيره ان المتفقهين هم المقيمون ليبذروا الثاني لما عادوا اليهم ووجه الدلالة ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعد انزال الوعيد الشديد بهم حتى المتخلفين عن غزوه تبوك كان اذا بعث سريه انما يبعث الموثوق

عن الخروج الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة منهم طايفه ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم وعلى هذا فلا محمه لان النافين كثيرون واما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلان الانذار هو الخبر الذي يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فينبغي ان يكون الطايفة النافرة منها واحدا او اثنين لانها بعضها وحينئذ فيكون الانذار حصل بقوله واحدا واثنين فيتم دلالته على وجوب الحذر بقول واحد او اكثر وهو المدعى وفي ما قاله في الفرقة والطايفة نظر فقد قال الجوهري والفرقة طايفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعي في اصوله الخوف هو من اهل هذا الشان ان الطايفة اقلها ثلاثة ونقله ايضا عنه النقال في الاشباه ثم قال في الجوهري عن ابن عباس في قوله تعالى وشهد عذابهما طايفة اي واحد فصاعدا قوله قيل الى آخره اي امتنع من التاويل بانه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الاية سلمنا اوجه احدها ان نعلن مدلولها الترجيح لا الوجوب والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجي حملنا على الايجاب لمشاركته للترجي في الطلب ما يعدم ايضاحه مع ما يرد عليه لكن يعلل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لانهما لو اشتركا في التوقع لما كان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجودا بعينه في الايجاب الثاني لانسلم ان المراد بالانذار في الاية هو الخبر المخوف مطلقا بل المراد به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما يعدم واما قلنا ان المراد بالانذار في الاية هو الخبر الفتوى وذلك لان الانذار هنا موقوف على التفقه اذ الامر بالتفقه اما هو لاجله والموقوف على التفقه اما هو الفتوى لا الخبر واجاب المصنف بانه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لانه من حيث احدهما تخصيص للانذار بالفتوى مع انها عامه فيه وفي الرواية والثاني تخصيص للقوم من قوله تعالى ولينذروا قومهم بالمقلدين لان المجتهد لا يعلم المجتهد في فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية على ما هو الواقع فانه يستغني التخصيص اما تخصيص الانذار فواضح واما القوم فلان الرواية يشيع بها المجتهد في الاحكام ويشيع بها المقلد في الاخبار وحصول الثواب في نقلها للغير وغيره لكن الثاني لو كان المراد بالفرقة ثلثة لكان يخرج من كل ثلاثة واحد لان لولا للتخصيص بقدره هذا شرح ولنذكر لك احماعا واجاب المصنف بان هذا النص الذي يلزم خروج واحد من كل ثلاثة فخص بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص تخصيصه في قبول رواية الواحد قوله الثاني اي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقرير ذكر اصلها في المحصول احدهما وانذكر المصنف سواء انه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق وذلك لان خبر الواحد على هذا التقدير يقضي عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لان الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير اذ لو كان معللا بالغير

لا قتضى حصوله مع كونه حاصلا قبل ذلك لكونه معللا بالذات وذلك تحصيل الحاصل وهو محال والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن انه علة له والظن هاهنا لان المقصود هو العمل فحسب ان خبر الواحد ليس بمردود اذا ثبت ذلك ثبت انه مقبول واجب العمل به لان القايل قايلان الغير الثاني ان الامر ليس بشرط مجموع المشروط عدم عند عدم الشرط فاسقا لان الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة مستغنى عنه قوله الثالث اي الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة اورد نقض المصلحة المظنونة وفرق الخصم بان الفتوى والشهادة يقتضيان شرعا عاما فسقط عن الناس والرواية تقضي شرعا عاما للكل ولا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطي ويصيب ان يجوز ذلك للناس كافة فهو رده المصنف بشرعيه اصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص بمسئله ولا شخص وقد قال الرواية اكثر عمومنا لانها تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين واما الفتوى فخاصة بالمقلدين وقد استدل في المحصول اجماعا على التمسك بخبر الواحد بانه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل يتبليغ الاحكام وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه قوله قيل لو جاز اي استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بانه يرد احدها انه لو جاز قيل في الرواية لجاز اتباع مدعي النبوة بدون المعجزة بل بمجرد الظن والجواب الاعتماد لمعرفة الله تعالى بالظن ايضا فباسنا على الرواية والفرق لذلك اتفاقا ولجواب اصحاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وان اوردوا جامعا كالدفع الضرر المظنون ومنعه قرفنا بان الحظ في النوافل وفي الاعتقاد كفر قلد سئلنا العمل بخلاف الفرع وايضا فلان القطع في كل مسئله فرعيته متعذر بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد الثاني ان الاستقراء دل على ان الشرع يتبع مصالح العباد تفضلا واحسانا والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل بالنسبة مصلحة لانه يخطي ويصيب فلا يعول عليه والجواب ان ما قالوه بعيبه جار في الفتوى الذي هو مع ان قول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما تقدم

الطرف الثاني في سرايط العمل به وهو اما في المخبر او المخبر عنه او الخبر اما الاول فصفات تعلم الظن وهي خمسة الاول التكليف فان غير المكلف لا منعه حسيه فلا يصح الاقتداء بالصبي اعتمادا على جزمه بطهره فلنا العدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فان تحمل بلغ واد فسق فيما شاهد على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث الثاني الاسلام فلا يقبل رواية الكافر الموافق خلافا للمحتمة ان اعتقد حرمة الكذب فانه يمنعه عنه وفاسقه القاضيان بالفاسق

والمخالف ورد بالفرق **اقول** العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر بكسر الباء وهو الراوي وبعضها في المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ اما الاول وهي شرائط المخبر فضابطها الاجمالي عباره عن صفات تغلب على الظن ان المخبر صادق وعند التفصيل نرجع الى خمس صفات قد ذكرها المصنف الان الخامس منها انما هو شرط على قول مرجوح الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور خلافا لعنبر المطلب لانه حسبته من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بانه عيب معاقب فهو في الحقيقة جزاء من الفاسق استدل الخصم بانه لو لم تقبل خبره لم يصح الاقتداء به في الصلاة اعتمادا على اخباره بانه متطهر لكنه يصح فدل على قبول خبره واجاب المصنف بان صحة الاقتداء ليست مستندة الى قبول اخباره بطهوره بل لكونها غير متوقفة على طهاره الامام لان المأموم متى لم يظن حدث الامام صحت صلوته وان تبين حدث الامام واما الرواية فشرطها السماع قوله فانه تحمل يعني ان الصبي اذا تحمل ثم بلغ وادى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامرين احدهما العباس على الشهاده الثاني اجماع السلف على احضار الصبيان مجالس الحديث ولك ان تجيب عن الاول بان الروايه تقتضي شرعا عاما فاحتيط فيها بخلاف الشهاده وعن الثاني ان الاحضار قد يكون للتبرك او تسهوله الحفظ او لاعتياد ملازمه الخير قوله الثاني اي الشرط الثاني من شرائط المخبر ان يكون من اهل قبلتنا فلا تقبل روايه الكافر المخالف الفسقه وهو المخالف في الملة الاسلاميه كاليهود والنصاري اجماعا فان ان الكافر يصلي لعلساط المحتج وعنه ان قلنا بتكفيره فيه خلاف قال في المحصول للحق انه ان اعتقد حرمه الكذب قبلنا روايته والا فلا وتبعه ثلثه المصنف واستدل عليه بان اعتقاد حرمه الكذب يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لان المقتضي قد وجد والاصل عدم المعارض وقال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقا فيما شاع على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ونقله الامدي عن الاكثرين وحزم به ابن الحاجب والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفسق ان هذا لا يعلم الفسق نفسه ويجتنب عن الكذب لدينه وحسبته بخلاف الفاسق والفرق بينه وبين الكافر المخالف ان الكافر المخالف خارج عن ملة الاسلام فلا تقبل روايته لان ذلك منصب شريف يقتضي الاعزاز والاكرام **قال** الثالث العداله وهي ملكه في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذايل المباحه فلا تقبل روايه من اقدم على الفسق عالما وان جهل قبل قال القاضي ص جهل الفسق

وانا العرق عدم الجراه ومن لا يعرف عداله لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق

عدمه كالصبي والكفر والعداله تعرف بالتزكيه وفيها مسايل الاولى شرط العدد في الروايه والشهاده وسمع القاضي فيهما والحق الفرق كالاصل الناسه قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقبل سببا التعديل وقيل يستحبان وقال القاضي لا فيهما الثالثه الجرح مقدم على التعديل لان فيه زياده الرابعه التزكيه ان حكم شهاد نه او بنى عليه او روى عنه من لا يروى عن غير العدل ويعمل بخبره **اقول** شرع في الوصف الثالث من الاوصاف المشروطه في المخبر وهي العداله والعداله في اللغه عباره عن التوسط في الامور فيما فراط الجور في الزياده والنقصان وفي الاصطلاح ملكه في النفس اي جنسيه راسخه فيها تمنعها عن ارتكاب الكبايير والرذايل المباحه فكما تمنع الكبايير من الصغاير فيه كلام منتشر محله لنبه الزوع واما الرذايل فاشار بها الى المحافظه على المروه وهي ان يسير بسيرة امثاله في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء والحندي الحبه والطلسان ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطي الكبيره الواحده والرذيله الواحده قادح وتعبيره بالرذايل والصاير يدفعه وايضا فان الاصرار على الصغاير لذلك ولا ذكر له في الحد وكذلك المروه من صغاير الخسته كالتطفيف باللحمه كما ذكره في المحصول قلنا اما الاول فجوابه ان الملكه اذا قويت على دفع الجمله فلان تقوي على بعضها اولى واما الثاني فجوابه ما قاله الغزالي في الاحياء في كتاب التوبه ان الصغيره بالاصرار تصير كبيره واما الثالث فلان القول بان القول المروه يتاثر المروه من الرذايل المباحه لو حد منه فاثر المروه من الرذايل المحرمه بطريق الاولى ثم يرد عليه ان المروه ليست وصفا معتبرا في العداله على قبول الشهاده والروايه فان العداله ضد الفسق قوله فلا يقبل يعني انه لما تقرر ان عداله الراوي شرط فلا تقبل روايه من اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية فان كان الفاسق فدجهل ان ما اتى به فسق ففي قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح والتفسيق بالشيء مع الجهل بكونه فسقا مفسود في المحالين في الاصول كالخوارج ونفاة الصفات فان الجهل فيها ليس عذرا والا لالتزم ذلك حق اليهود والنصاري وامثالهم على احتمله جاهلا بالحال ونحوه فليس بما نحن فيه وكذلك شرب النبيذ مثلا لاعتقاده الاباحه لانه ليس فاسقا قطعا قاله ابن الحاجب وان كان بعض الشافعيه حالف في قبول قوله اذا علم ذلك احد المذهبين هو راي القاضي واختاره الامدي انه لا تقبل قوله والثاني تقبل وبعض عليه الشافعي بما لو قبل روايه اهل الاهواء الا الخطابيه من الرافضه لانهم يرون الشهاده بالزور لموافقتهم واختاره الامام واتباعه قال الا ان يكون فد ظهر عناده فلا يقبل قوله لان العناد

لذب واستدل المصنف على ما اختاره هنا لان الدليل الذى قدمه فى الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل فى الفاسق الذى اسقط العدالة مع قبول الفاسق متنا فان وهذا ان المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق إستقرط الاسلام بل استقرط كونه من اهل القبلة قوله قال القاضى اى صحح القاضى على عدم القبول بان المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه انما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة اخرى قبحه وهى الجهل وفرق المصنف بان الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب والاصح قبول من لحق الزهرى قال الزهرى سوها انه سمع سبعة قراءة ومن لا يعرف يعنى ان الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل حتى قاله الامام وغيره عن الشافعى واختاره هو والامدى وابن الحاجب وقال ابو حنيفة تقبل والجمهور المسئلة اشار المصنف بقوله ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف فان الفاسق داخل فى هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة ايضا والتقدير ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه واغا حذفه لتقدم ذكره ودليلنا ان الفسق مانع من القبول اجماعا فلا بد من تحقق عدمه اى لحفوظ عدمه فيا شا على الكفر والصبى والجامع دفع احتمال المفسدة قوله والعدالة تعرف بالتزكية لما تقدم ان من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع فى بيان طريق معرفة العدالة وهو امران احدهما الاختيار والثانى التزكية قال فى المحصول والمقصود الان اغا هو بيان الثانى وهو التزكية وقد افتتح المصنف عليه وذكر فيه اربع مسائل الاولى فى بيان اشتراط العدد فى التزكية وفيه بلاثة مذاهب احدها انه يشترط ذلك مطلقا سواء كانت التزكية لراو او شاهد للاحتياط والثانى وهو راى القاضى انه لا يشترط مطلقا بل يكفى واحد لانها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد فى تزكية الشاهد دون الراوى ورجحه الامام واتباعه وهذا الامدى ونقله هو وابن الحاجب عن الاكثرين لان الشهادة لا بد فيها من واحد فذلك ما هو شرط فيها بخلاف الرواية واليه اشار بقوله كالاصل ويوخذ من هذا التعليل قبول تزكية المراة والعبد الرواية الشهادة وصرح به الامام وغيره وهذا المذاهب يجرى ايضا فى الجرح كما اشار اليه الامام وصرح به ابن الحاجب وغيره المسئلة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل لان الجرح يحصل بحصلة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل ولانه قد يظن بالشئ ما ليس بجارح خارجا وقال قوم بالعكس لان العدالة تكثر التصنع فيها فيتسارع الناس الى الثناء على الظاهر بخلاف الجرح وقال

قوم لا بد من بيان سببهما للعسر المعذرين وقال قوم لا يجب فيهما الان المرئى ان كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا واحتاره الامدى ونقله هو والامام وابن عبهما عن الماضى ابى بكر وسهم المصنف ونقل امام الحرمين فى البرهان عنه انه يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح كمذهب الثانى وكذلك نقله العراقى فى المحصول والله حالة فى المستصفى ولعله اشتبه عليه فقلبها ولا وقال الغزالى الحق انه ان كان المزكى عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا فلا وهذا المذهب اختاره العراقى والامام واتباعه الا المصنف ورجح ابن الحاجب شيئا المسئلة الثالثة اذا عدله قوم وجرحه قوم فان تقدم الجرح لان به زيادة علم اطلع عليها المعدل وقيل يتعارضان فلا يرجح احدهما الا بمرجح حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه فى المحصول وعلى الاول اذا اعتبر الجرح سببا فاتاه المعدل بطريق معتبر جاز اذا قال قتل فلانا ظلما وقد كنا قال المعدل رايته حيا بعد ذلك او كان القاتل فى ذلك الوقت عندى فانهما يتعارضان ويعرف مما تقدم من تعليل المصنف ما استثنيه المسئلة الرابعة ما يحصل به التزكية وهو اربعة امور احدها وهو اعلاها ما ابى فى المحصول ان يحكم بشهادته الا ان يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى عرف منه انه لا يتحرج ان يثنى عليه بان يعدله او يقبول شهادته او الرواية الثالث ان يروى عنه من لا يروى الا عن العدل وقال الرواية تعديل مطلقا وقيل ليست تعديلا مطلقا وان ترك العمل بروايته ليس بجرح والاول هو المختار عند ابن الحاجب والامدى وغيرهما الرابع ان يعمل بخبره فان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس تعديلا كما قاله فى المحصول والشرط الذى ذكرناه ان لا يكون غيرا وذكره المصنف لوضوحه قال الرابع الضبط وعدم المتساهل فى الحديث وشرط ابو على العدد وردوا بقبول الصحابة خبر الواحد قال اطلبوا العدد قلنا عند التهمة الخامس شرط ابو حنيفة فقه الراوى ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب الصدق قبلنى اقول لما فرغ من المسايل الاربعة الواقعة فى الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة فى الخبر شرع فى الوصف الرابع وهو الامن من الخطا وتحصل بشيئين احدهما الضبط فان كان الشخص لا يتذكر على الحفظ او يتذكر عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا يقبل روايته وان كان عدلا لانه يتقدم على الرواية ظانا انه ضبط وما ضبط والامر بخلاف الثانى عدم التساهل فان تساهل فيه بان كان يروى وهو غير واثق به مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره فى المحصول بعد هذه المسئلة قال فان تساهل فى غير الحديث واحتاط فى الحديث قبلنا روايته على الراى الاظهر قلذلك قيده المصنف بقوله فى الحديث قوله وشرط ابو على العدد اى فى العمل فى الزنا الاخبار اربعة

ولا نقبل في غيره الا حد اشيا ثم لا نقبل خبر رجل واحد منهما الا رجلين احرين الى ان ينتهي الى زمانا حاتقله
عنه الغزالي في المستصفى وصح خبر العدل الواحد قال في المحصول الا اذا عضده ظاهر او عمل بعض
الصحابه او احدهما او يكون منتشرا او رده المعظم بقبول الصحابه خبر الواحد من غير انكار وهو ان خبر
عايشه في التقا الختانين وخبر انما الاعمال من قوله عليه الصلاه والسلام الاسناد فيهن حيث يكونون في
قوله الاعمه من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبيا لا نورث ورد هم الجماعه في معرفه نصب الزكاه
وقبول عمر بن عبد الرحمن بن عوف في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب ونظايره كثيره واستدل
الحنفي بان الصحابه طلبوا العدد في وقايع كثيره ولم يقتصروا على خبر الواحد فمنها ان ابا بكر لم يعمل
بخبر المغيره في توريث الجده الى ان اخبره محمد بن مسلمه ومنها ان ابا بكر رضي الله عنه لم يعمل باخبار
عثمان في ما رواه من رد رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم بن ابي العاص وطالبا هم بشهد معه
ومنها ان عمر رد خبر ابي موسى في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا
استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يوذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري الى غير
ذلك من الوقايع والجواب انهم انما طلبوا العدد عند التهمه والريبه في صحه الروايه لنسيان او
غيره وهذا هو الحق من قولين ذكرهما وردهم اخبري قوله الخامس اي الوصف الخامس فقه الراوي
وهذا الوصف شرطه ابو حنيفه اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل
حالقه اذا كان الراوي فقيها لحصول الوثوق بقوله فبقي فيما عداه على الاصل ورد ذلك بان عدالة
الراوي تحمله على الظن صدقه والعمل بالظن واجب فروع من المحصول احدها الاسوفي الاحاد الحديث
على اساس القرايه المقتضيه لرد الشهاده ولا على معرفه نسب الراوي وعلمه بالعربيه او كونه عربيا او
ذكرا او بصيرا الثاني اذا اشترط في الروايات مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن في صيغه ذلك كالذكر
في الذكور فذاك والا فلا الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت
الروايه عنه فان كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح والاخر معدل فالرابع رد الحنفيه ان
الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا والمختار انه ان كان قول الفرع اقوى في الاثبات
من قول الاصل كما اذا كان الفرع جارحا والاصل عبر جارح فانه يعمل بقول الفرع اسوى الاحتمالين الذان
عند الاصل الا ان كان الاقوى هو كلام الاصل او كانا سوا فالامر كما قالوا قال واما الثاني
فان لا يخالفه قاطع ولا نقل اليه دليل ولا يعرف مخالفه القياس سالم اي كر قطعي المقدمات بل يقدم القلة
مقدماته وعمل الاكثر والراوي اقول لما تقدم في اول الفصل ان العمل بخبر الواحد له
شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر وذكر شرط الاول وهو المخبر

شرع الآن في شرط الثاني وهو المخبر عنه وحاصله ان خبر الواحد لا يحور التمسك به اذا
عارضه دليل قاطع اي دليل لا يحتمل التاويل بوجه ما سوا كان نقليا او عقليا لانعقاد
الاجماع على تقديم القطعي منهما الا اذا كان الخبر قابلا للتاويل فانه يقدم عليه
بهذا الدليل والبه اشار بقوله ولا تقبل التاويل وهو حمله حالبه من المعقول وهو الهاي مخالفته
ونفع في بعض النسخ اسقاط الواو ومع ذلك فالحمله عايده الى المنقول ايضا فانه الصواب
الموافق لمقرر اصليه وهما الحاصل والمحصول قوله ولا يفيد اي لا يفيد خبر الواحد مخالفته
لهذه امور الاول القياس ويقرس انه اذا تعارض القياس وخبر الواحد فان امكن تخصيص
الخبر بالقياس تعين تعين في التعويل بجوز وان امكن العكس فسياتي في القياس انه يجوز
ايضا وان تنافيا من كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهي نبوت حكم الاصل وكونه معللا
بالعله الثلاثيه وحصول تلك العله في الفرع وانتفا المانع فان كانت بابتة بدليل قطعي قدمنا
القياس على خبر الواحد ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه وان لم يكن قطعيه بان كانت كلها او
بعضها ظنيا فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في مواضع ونقله
عنه الامام وقال مالك يقدم القياس وقال القاضي بالوقف وهذا الخلاف مخصوصه في المحصول
عما اذا كان البعض قطعيا والبعض ظنيا وعمم بعضهم ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بان مقدماته
اقل من مقدمات القياس لان الخبر يحتمد فيه في العدالة والضبط في الروايه واما القياس في الامور
المتقدمه كلها واذا كانت مقدماته اقل كان تطرق الخلل اليه اقل فتقدم لاستبارة عليه بهذا ومساواته
له في الفرض قوله وعمل الاكثر اشار به الى الامر الثاني من الامور الثلاثه المتقدمه وهو مجرور عطفا
على القياس اي لا مقدم على مخالفه القياس ولا مخالفه عمل الاكثر لان الاكثر ليس احجه لكونهم بعض
الامه قوله والراوي اشار به الى الامر الثالث وهو ايضا مجرور عطفا على القياس ايضا وحاصله
ان عمل الراوي على خلاف ما رواه لا يكون قادحا في ذلك الحديث خلافا لابي حنيفه واصحابه
واختاره هو وابن عبد والامدي ونقل في المعالم عن الاكثرين انه يقدح وقد تقدمت المسئله
مبسوطه والمستدل لا يحتاج عليها في انتفا الخصوص في فروع حداها في المحصول احدها خبر الواحد فيما
تعم به البلوى مقبول خلافا للحنفيه لنا قبول الصحابه خبر عايشه في التقا الختانين ولان الخصم
قد قبل اخبار الاحاد في القي والرعاف والقهقهه في الصلاه ووجوب الوتر مع عموم البلوى
فيها الثاني قال الشافعي رضي الله عنه لا يحب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى ابان يجب
الثالث مذهبنا ان الاصل في الصحابه العداله الا عند ظهور المعارض وهذا الذي صححه بعد ابن
الحاجب عن الاكثرين واراد بالمعارض وقوع احدهم في كبيره حاوقع لما عز من الزنا والسارق ردا

صفوان وغيرها فرعان حكاها ابن الحاجب الصحابي من راه صلى الله عليه وسلم وان لم ير وعنه ولم تطل مدته ولو قال معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم انا صحابي احتمل الخلاف ك

واما الثالث ففيه مسايل الاولى الالفاظ الصحابي سبع درجات هي ونحوه الثانية قال الرسول لاحتمال التوسط الثالثة امر لاحتمال امفاد ما ليس بامر امرا والعموم والخصوص والدوام والادوام الرابعة امرنا وهو محمه عند الشافعي لان من طاع اميرا اذا قاله فهم منه امره ولان عرضه بيان الشرع الخامسة من السنة السادسة عن النبي وقيل للوسط وسابعها ما فعل اول لما تقدم في اول الفصل ان خبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر وتقدم ذكر القسمين الاولين شرع في الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسايل الاولى في بيان الفاظ الصحابي ومراتبها واشار الى النوع بقوله سبع درجات الدرجة الاولى ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعته ينهى او امرني او نهاني او اخبرني او سمعته يقول ونحو ذلك الثانية ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او انا حاكيا دون الاولى لاحتمال ان لا يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم واسطه لكنه لما كان الظاهر انه هو المشافهه قلنا انه محمه فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه احط درجة مما قبله واختصر القاضي ابو بكر هذا الاحتمال وقال ان قلنا الصحابه كلهم عدول قلنا انه محمه والا فلا الثالثة ان يقول امر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا او انا كانه دون الثانية لاشتراكهما معها في احتمال التوسط واختصاصهما باحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا فليس فيه لفظ يدل على امر الحاء او البعض دائما او غير دائم فربما اعتقد شيئا ليس بمطلوب فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجه ولاجل هذا الاحتمال توقف الامام في المسالم وضعف صاحب الحاصل كونه محمه وان كان الظاهر من حاله الراوي انه لا يطلق هذه اللفظه الا اذا ثبت المراد ذهب الاكثرون الى انه محمه كما قبله الامام والآمدي واختاره قال الامام ولا بد ان يضم اليه قوله عليه الصلاه والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعه الرابعه ان يبني لصيغه للمفعول فيقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب او حرم وهي محمه عند الشافعي الاكثرين واختاره الآمدي واتباعه لامرين احدهما ان من طاع اميرا اذا قال امرنا بكذا افهم منه امر ذلك الامير الثاني ان غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من يصدر منه الشرع دون الخلفاء والولاة حينئذ فلا يجوز ان يكون صادرا من الله تعالى لان امره تعالى ظاهر لكل احد لا يتوقف على اخبار الصحابي ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابي من الامه وهو لا يامر نفسه فتعين كونه من الاخبار وهو المدعى واما حاكما حكم الدرجه دون ما قبلها لما تقدم في الاحتمالات السابقه مع زياده ما قلناه الخامسه ان يقول من السنه فمحمه حمله على سنه الرسول عليه الصلاه والسلام وصحح به ما اختاره الامام والآمدي

واتباعهما للدليلين السابقين وهما المطاوعه وسنن الشرع وقد نقض عليه الشافعي الامام فقال في ما بعد دفن الميت بعد ذكر ابن عباس والصحابي ما نقضه قال الشافعي وابن عباس والصحابي من فوقهم رجلان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنه الا لسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه وذكر بعده تعليل مثله وراجع شرح مختصر المزني للداودي في باب الجنايات عكس ذلك في باب استيناف الحيض الشافعي القديم كان يرى ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابي او التابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون سنه البلد والعقل الاول ارجح لكونه منصوصا عليه في القديم والجديد معا وهذه الدرجه دون ما قبلها لكثره استعمال السنه في الطريقه الدرجه السادسه وهي اولاها الآمدي ولا بن الحاجب ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي حمله على الوسط مذهبان المحصول والحاصل من غير ترجيح اصحهما عند المصنف حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين وهذه المرتبه دون ما قبلها لكثره استعمالها في الوسط السابعه ان يقول كانوا يفعلون فعل بضم العين وسكونها وفتحها وهو محمه على الصحيح عند الامام والآمدي واتباعهما واختلفوا في المدرك فعلله الامام واتباعه بان عرض الراوي بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلله الآمدي ومن تبعه بان ذلك ظاهر في قول كل الامه فالحقه الاولون بالسنه والثاني بالاجماع ويبقى على المدرك الذي اشار اليه الغزالي في المستصفى وهو الاحتجاج به اذا كان القايل تابعيا ولم المصنف يقتضي ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كانوا يفعلون في عهده وهو الذي جزم به ابن الصلاح لانه خلاف طريقه الامام والآمدي ومثلوه بقول عايشه كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وهذه الدرجه دون ما قبلها للاحتمالات السابقه قال في المحصول واذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسينا للظن به وقد تقدم الكلام على الصحابي ك الثانيه لعين الصحابي ان يروي اذا سمع من الشيخ او قرا عليه ويقول له سمعت يقول او اخبرني او اشار او سكت وظن اجابته عند المحدثين ولبعض الشيخ اذا قال سمعت ما في هذا الكتاب او كتب له اقول هذه المسله معقوده لرواته عن الصحابي وقد جعلها في المحصول مشتمله على بيان مستندها وذكر مراتبها ولفيفه العاطفا فاما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعه امور واما بيان المراتب فقد اشار اليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الامام بتقديمه في المرتبه الخامس فان الامام جعله في المرتبه الثالثه واما كيفيه اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره ان شاء الله تعالى على ما ذكره في المحصول المستند الاول من مستندات الروايه ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم ان قصد اسماعه وحده او مع غيره

قوله ان يقول حدثني واحدثنا واخبرنا والا فلا يقولهما بل يقول قال فلان كذا او اخبر او حدث او سمعته يقول او حدث او يخبر الثاني ان يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة او قبلها هل سمعته فيقول نعم او لا مرة قرئ علي والحد لكن وهو بعيد فيجوز للراوي ان يقول هنا ايضا حدثني واخبرني او سمعته كما قال في الحصول وانما كان هذا النوع دون الاول لاحتمال الذهول والغفلة اليسالك ان يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ اما برأسه او باصبعه الى انه قرأه فيفهم ذلك بقام القرينة ووجوب العمل لانه لا يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته كما قاله في الحصول وفيه نزاع يأتي الرابع ان يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وعلى هذا طن القاري ان سكوته اجابة وانتقوا الا بعض اهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله اخبرنا وحدثنا قراءة عليه واما اطلاق حدثنا واخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذي اشار اليه المصنف تبعا للامام كما حرره الامدي في الاحكام فانهم قال المحدثون والفقهاء يجوز ومحمد ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة وقال المتكلمون لا يجوز ومحمد الامدي تبعا للغزالي واذا كان مذهب الشافعي الجواز في هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الاولى قال في الحصول وهذا الخلاف يجري فيما لو قال القاري للشيخ بعد القراءة اروية عنك فقال نعم وحكم قراءة غيره عليه حكم قراءته في الاحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره واعلم ان تصوير هذه المسئلة مع الاسنهام مخالف لتصوير الحصول والحاصل فانهما صورا بما اذا حرم القاري قال حدثك ولا شك ان السكوت على هذا لو لم يكن صحيحا لكان تقريرا على الكذب بخلاف السكوت هنا لاسنهام الحال وسيأتي ان تقدم ان الامام جعله في المرتبة الثالثة ان لفظ الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث الجاحزة فحكم حكم الخطاب في العمل والرواية اذا علم او ظن انه خطه لانه لا يقول سمعته ولا حدثني قال اخبرني قال الامدي ولا يرويه الا بتسليط من الشيخ لقوله فاروه عني او اجزت لك روايته السادس ان سمع الشيخ الجواب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان او هذا سمعي منه او قرأته عليه فيجوز للسامع ان يرويه عنه سواء ناوله الكتاب ام لا خلافا لبعض المحدثين وسواء قال له اروه عني ام لا خلافا لمن يشهد على شهادته اذا سمع حكمه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من اطلاق المصنف ومقتضى كلام الامدي اشتراط الاذن في الرواية وهذا الطريق يجري بالمناولة فيقول الراوي ناولني او اخبرني او حدثني مناولة فيها طلاقهما مذهبان ولا يجوز له ان يروي عن غير تلك النسخة الا اذا امن الاختلاف السامع ان يخبر الشيخ فيقول اجزت لك ان تروي عني ما صح من مسموعاتي او مؤلفاتي او كتاب كذا قال الامدي وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فمنعه ابو حنيفة وابو يوسف وجوزه اصحاب الشافعي والمحدثين فعلى هذا نقول اجاز لي فلان

لما وحدثني واخبرني اجازة قال وفي الحلاف حدثني واخبرني مذهبان الاظهر وعليه الاكثر انه لا يجوز ومحمد ان اصلاح ايضا ونقل عن الشافعي قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الاسماء الموجودين اولمن يوجد من نسل فلان وبهما حلاف رجح ابن الحاجب الاولى انه يجوز ورجح في الثانية شيئا ومحمد ابن الصلاح في الثانية انه لا يجوز ورجح انه يصح في الاولى شيئا قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذي لا يميز وجواز الاجازة عام تحمله الخبر ليرويه اذا كان الغالب ان التحمل المجرد يصح الجواز في الاولى والمنع في الثانية قال الامدي واذا غلب على ظنه الرواية يجوز له رواية والعمل به عند الشافعي وابي يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة قال قيل اهل المصنف الوجادة ومعناه ان يقف على كتاب يخص شيخا احاديث يرويها فانه يجوز للواقف عليها ان يعمل بها اذا حصلت الثقة بصحة وان لم يكن له سماع ولا اجازة ورواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي رضي الله عنه وصححه قلت انما اهملها لانه يعلم في استباب الرواية لا في استباب العمل وليس له ان يروي هذا الحديث ولا اخبرنا مطلقا ولا مقيدا قال ابن الصلاح ولكن يقول وجدت او قرأت بخط فلان حدثنا فلان وسوق السند والمتن **قال** الثالثة لا تقبل المراسيل خلافا لابي حنيفة ومالك لنا ان عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل قبل الرواية تعديل ولنا ان يروي عن غير العدل فلا اسناده الى الرسول يقتضي الصرف ولنا بل السماع قبل الصحابة ارسلوا او سمعت قلنا لظن السماع **اقول** لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح الجمهور الحذف من عباده عن ان يترك الناقل واحدا فصاعدا من الوسائط بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمي بذلك لكونه ارسل الحديث اي اطلقه ولم يذكر من سمعه فان سقط قبل الصحابي واحد فقط منقطعا وان كان اكثر فيسمى معضلا ومنقطعا واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يتل النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله هكذا فسره الامدي وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه ايضا وهو اعم من تفسير المحدثين وقد اختلفوا في قبوله وهو قول الشافعي في الجديد الى المنع منه الا بشرائط سنعرفها واختاره الامام والمصنف ونقل ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور كما قاله في الحصول الى قبوله ونقله الامدي عن الائمة الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله اقوى من المسند لانه اذا اسنده فقد دل امره الى الناظر وهو ملتزم صحته وذهب ابن الحاجب الى قبوله من ائمة النقل دون غيرهم وذهب عيسى ابان الى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وائمة النقل مطلقا **قوله** لنا اي الدليل على رد ها ان قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وعدالة الاصل في المرسل لم تعلم لان معرفتها فرع عن معرفة اسمه فاذا لم تعلم تعذر رده عسى ذلك الخصم سلانة اوجه الاولان اعتراض على ما قلناه والثالث دليل على مدعاه احدها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن من ليس بعدل وهم بسبب

حاله لان ملبسا عاشا فلما لا نسلم فان السكوت عن العدل قد يروى عن غير العدل
ايضا وهذا الوسيط الراوي عن هذا له الاصل جاز ان يتوقف قال في المحصول وقد
يظن عدالته فيروي عنه وليس بعدل عند غيره الثاني ان اسناد الحديث المرسل الى
الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضي صدقه لان اسناد اللازم يقتضي في العادة اذا ثبت
عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كونه بل نعم صدقا او نحمل حاله الثالث ان الصحابة
ارسلوا احاديث كثيرة اي لم يرجعوا فيها سماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم واجمع الناس على قبولها قلت انما قبلت لانه يغلب على الظن ان الصحابي سمعها من النبي صلى
الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب قال في المحصول فاذا بين الصحابي بعد ذلك انه كان مرسلا وجب
الاصل الذي رواه عنه وجب قبوله ايضا قال والذي يدل على العمل بالمرسل وحصول
هذا الجواب مع كون ذلك من المرسل وانه لا يقبل اذا تيقنا ان الصحابي لم يسمعه كما ان مرسل غير
الصحابي لا يقبل ايضا وهذا موافق للامام اولا فانه اطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين
الصحابي وغيره فافهم ذلك طه واجتنب عني واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة مع ان
المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم لاحتمال روايته عن التابعين وقال القرافي
لاحتمال روايته عن صحابي فاتم به مانع كما عزو سارق رد اصعوان قال وعلى ان الاولى
المرسل يقبل اذا اكد بقول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم الثاني ان ارسل ع استند قبل وقبل لا
لان احاله يدل على الضعف اقول المرسل اذا اكد بنحو يعلب على الظن صدقه فانه يقبل
وحصل ذلك بامور منها ان يكون من مراسيل الصحابة او اسنده عن مرسله وان لم يتم الحجة
باسناده لكونه ضعيفا صالحا صرح به في المحصول او ارسله راو اخر روى عن غير شيوخ
الاول او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او عرف من حال الذي ارسله انه
لا يرسل الا عن يقبل قوله كمراسيل سعيد وهذه الستة نص عليها الشافعي وعمن بعدها
عنه الامدي وكذا الامام ما عدا الاول وزاد غيرها على هذه الستة القياس ايضا وانحصار
المصنف على ستة فقط لا معنى له وخالف لاصليه الحاصل والمحصول فان تتبع ما فاته
بقوله والاحد به اذا اكده قياس او مسند اخر صحيح مع ان القياس والمسند كافيان
في اثبات الحكم قلت فائدته في الترجيح عند تعارض الاحاديث فان احد الحديثين المتساويين
يرجح على الاخر اذا عضده قياس او حديث اخر مقبول وقد اعتقد الحاجب ان هذا السؤال
لا جواب عنه وليس كذلك كما بيناه قوله الثاني الخ اعلم ان الراوي اذا ارسل حديثا مره

في كل مسكر من غير ان يكون العلم ببعض الافراد متاخرا عن البعض الاخر وحينئذ
فلا يكون هذا قياسا لانه ليس جعل البعض اصلا والاخر فرعا اول من العكس
وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة واعلم ان الذهاب
الى ان الشارع اذا قال العلة في حرمة الخمر الاسكار ان الحكم يكون ثابتا في النبيذ
وغيره من المسكرات بالنص حرم به في المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله
ولعل هذا هو المقتضى لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا
يستقيم من وجه اخر وهو ان السائل لم يورد السؤال هكذا فعبيره هذا اجحاف على
السائل وايضا فلانه تقتضي حصر التحريم في الاسكار وهو باطل قطعا واستدل ابو
عبد الله البصري على مذهبه بان من ترك اكل شيء لكونه مؤديا فانه يدل على تركه لكل
ذي تحلاوة من ارتكب شيئا المصلحة كما لتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير
والجواب انا لا نسلم انه يدل على تركه لكل مؤد سلمنا ولكن لغرة التادي لا لمجرد التضمن
على العلة قال الثالثة القياس اما قطعي او ظني فكون الحكم اولى كتحريم الضرب على
تحريم التافيف او مساويا كقياس الامة على العبد في السراية او ادون كقياس القطع
على البول في الوضوء قال تحريم التافيف معرفا وكذا به قول الملك للجلاد اقتله ولا تستحف
به قيل لو ثبت قياسا لما قال له منكرا قلنا القطعي لم ينكر فنفي الادنى يدل
على نفي الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا يملك القنطير قلنا اما الاول
فلان نفي الجزء يستلزم نفي الكل واما الثاني فلان لعل فيه ضررا ولا ضرر هاهنا
اقول هذه المسئلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب
فيها فقوله الحكم هنا في امرين احدهما القياس والثاني الحكم الذي في الاصل فاما
القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون ظنيا فالقطعي
كما قاله الامام في المحصول يتوقف على مقدمتين فقط احداهما العلم بعلة الحكم والثانية
العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع
سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به او مظنونا ثم مثل له اعني الامام بقياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف فانه قياس قطعي لانا نعلم ان العلة هي الايذاء ونعلم وجودها
في الضرب ولكن الحكم هاهنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن

الفرع

كما تقدم نقله عنه فتلخص ان القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني وحاصله انا قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل في حكم المنطوق واما القياس الظني فهو ان يكون احدى المقدمتين او كلتاهما ظنية كقياس السفرجل على البر في الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس منطوقا به بل ازان يكون هي الكيل او القوت كما قاله آخرون والى هذا كله اشار المصنف بقوله القياس اما قطعي او ظني الرابع الثاني الحكم الذي في الاصل المنظور فيه فان كان قطعيا فيستحيل ان يكون الحكم في الفرع اولى منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة والذي قاله مبني على ان العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا اي سواء كان القياس قطعيا او لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اولى من ثبوته في الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه فالاول كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فان الاذى فيه اكثر واما المساوي فكقياس الامة على العبد في سراية العتق من البعض الى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه ثم نص عليه الامة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علته وهي تشوف الشارع الى العتق ويسمى هذا القسم ايضا القياس في معنى الاصل ويسمى ايضا القياس الجلي وهو ما يقطع فيه بتاثير الفارق بين الاصل والفرع فانا نقطع بان الفارق بين العبد والامة وهو الذكورة والانوثة لا تاثير لهما في احكام العتق واما الادون ففي الاقيسة التي يستعملها الفقهاء في مباحثهم كقياس البطيخ على البر وحكم الضرب في الربا بجامع الطعم فانه يحتمل ان يكون العلة انما هو القوت او الكيل هكذا علله بعض الشارحين وعلله بعضهم بان الطعم في المقتات اكثر منه في البطيخ والى هذا كله اشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى اخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفرعا على القياس الظني وان اوهم كلام المصنف وصرح به الشارحون ايضا ولعل هذا ان الامام جعلهما مسلكين مستقلين وقررهما على الذي قررته من اوله الى اخره والذي ذكره الشارحون هنا بسببه وهو لهم عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم ان يكون المنهاج مخالفا للاصلية اي الاصل والمحصول من وجوه

وان يكونا قد ناقض كلامها بعد اسطر قلائل مناقضة فظيعة حتى صرح بعضهم بها بنا على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول ومنشأ الغلط توهمهم ان القياس انما يكون قطعيا اذا كان حكم الاصل قطعيا وهو عجيب فانه مع كونه مخالفا للمحصول واضح البطلان لان القياس هو التسوية وقد تقطع بتسوية الشيء بالشيء في حكم المظنون كما تقدم ايضاحه ومثال ذلك من خارج ان الاجماع منعقد على تسوية الحال في حال الرضا بين ورثتها ابنا كان او ورثتاه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم الخال وارث من لا وارث له على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها لعم الحكم الثابت بالقياس لا يكون الا مظنونا واعلم ان في كلام المصنف نظرا من وجهين المظنون م

احدهما ان عدم العلم بالمفسدة دون العلم بالمصلحة او المفسدة دون ما في الاصل فهذا يقتضي ان لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة كما لها في الفرع كما سيأتي وان اراد به شيئا آخر فلا بد من بيانه الثاني ان الحكم على تحريم الضرب وغيره من امثلة فحوى الخطاب انما هو من باب القياس المقتضي ان لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة ان اللفظ لم يدل عليه لان القياس الجلي مسكوت عنه ملحوظ به لكنه تقدم ذكر قبيل الاوامر والنواهي ان اللفظ يدل عليه بالالتزام وسماه مفهوم موافقة وهذا وارد ايضا على كلام الامام واتباعه وتقدم التنبيه عليه واضحا ومنهم من زاد المنع من التأفيف منقولا بالعرف عن موضوعه اللغوي وهو اللفظ بان الى المنع من انواع الاذى كما سيأتي ذكره والاستدلال عليه فعلى هذا يكون التصريف ثابتا بالمنطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على المحصول والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم الاصوليين ونص عليه الشافعي في الرسالة في اواخر باب تثبيت خبر الواحد حال وقد منع بعض اهل العلم ان يسمى هذا قياسا واعلم انا اذا قلنا انه يكون قياسا فيكون قطعيا لا انواع الا على الوهم السابق فاعلمه قوله فعلى تحريم التأفيف اي استدل القائل بان التأفيف يدل على تحريم انواع الاذى بثلاثة اوجه احدها فهم اهل العرف له وجوابه ان ذلك لم يحسن من الملك اذا استولى على عبده ان يامر الجلاد بضربه

وبما مر من الاستخفاف به لكونه التهي بالاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام
على تحريم القتل لكنه يصح أجاب به الامام فتلده فيه المصنف وفيه نظر من وجهين
احدهما انه لا يطابق المدعى اصلا لان اللام في يقتل الثاني لا في يقتل الا يستخفاف
ولا يلزم من عدم القتل لفظه عدم القتل في اخرى فلو قال له لا تقتل له اف لاستقام
الثاني ان النهي عن الاستخفاف لا يدل على تحريم القتل لصابل انما هو لغاية ذلك انه
صرح بخلافه الظاهر وامر بعض انواع الاستخفاف ونهى عن الباقي لعرض فالاولى
في الجواب منع القتل وقد اجاب به الامام ايضا الدليل الثاني ان تحريم الضرب
لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف في القياس واجيب بان هذا هو القياس
الجلي كما تقدم والمنكور للقياس لم ينكروه وانما انكروا القياس الخفي فقط الثالث
ان نفي الادنى يدل على نفي الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على نفي الدرهم
والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير فانه يدل على انه لا يملك شيئا
البتة من غير نظر الى القياس فكذلك نفي التافيف مع الضرب والنقير هو النقرة
على ظهر النواة والقطمير هو ما في شقها هكذا قاله في المحصول ولكن المعروف وهو
المذكور في الصحاح ان الذي في شقها هو الفتيل واما القطمير فهو القشرة الرقيقة
اي الثوب واجاب المصنف بان المثال الاول انما دل فيه نفي الادنى على
نفي الاعلى لكون الادنى وهو الحبة جزءا للاعلى ونفي الجزء مستلزم لنفي الكل واما
الثاني وهو النقير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال انه ليس المراد
نفيهما بل نفي ما يساوي شيئا فدعوى النقل فيها ضرورية بخلاف صورة النزاع فانه لا
ضرورة فيها الى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولك ان تقول الحبة اسم للواحد
مما زرع فلا يلزم من نفيها نفي غيرها فان ادعى المجيب ان التقدير ليس عنده زنة
حبة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاره في العرف فيلزم ان يكون اللفظ
منقولا ايضا ويستوي الامثلة قال الرابعة القياس يجري في الشرعيات حتى
الحدود والكفارات لعموم الدليل وفي العقليات عند اكثر المتكلمين وفي اللغات عند
اكثر الادباء دون الاسباب والعادات كاقل الحيض واكثره اصول الصحيح وهو
مذهب الشافعي كما قاله الامام ان القياس يجري في الشرعيات كلها اي يجوز التمسك

في اثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات
اذا وجد شرائط القياس فيها وقالت الحنفية لا يجوز القياس في هذه
الاربعة ورأيت في باب الوسائل من كتاب البويطي الجزم به في الرخص ولا حاجة له
احتج جواب الشافعي في جواز العرايا في عرايا الرطب والعنب قياسا وذهب
الكرخي والجرجاني الى ان القياس لا يجري في اصول العبادات كعدد الصلاة
بالاعداد حتى العاجز عن الاتيان بها بالقياس على الجاب الصلاة قاعدا
في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الاتيان بها على الوجه الاكمل
وصحح الاسنوي وابن الحاجب انه لا يجري في جميع الاحكام لانه اثبت فيما لا
يعقل معناه كالاعداد ثم استدل المصنف على الجواز بالادلة الدالة على حجية القياس
عامة غير مخصصة بنوع دون نوع فمثال الحدود اجاب قطع القياس
قياسا على السارق والجامع احتمال الغير حفيه قال الشافعي وقد كرت
اقيسته فيما حتى عدوها الى الاستحسان فانهم زعموا انها اذا شهد اربعة
على شخص بانه زنا بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية انفرد باستحسانا
ح انه على خلاف العقل والقياس يعمل به في ما يوافق العقل اولى ومثال
الكفارات اجابها على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطئ قال الشافعي ولانهم
اوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع وفي قتل
الصيد خطأ قياسا على قتله عمدا والحنفية حاربوا الاعتداء وفوا فيه
وقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على وضع الحكم عند الموارد
المعناه وهذا لا مشاحة فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه
ولا عبرة بالتسمية واما الرخص فقد قاسوا فيها وما العوا قال الشافعي فان
الاقتصار على الاعذار في الاستحسان اظهر الرخص وهم قد عدوه الى غيرها
قال واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقدير اقل الحيض
يعني انهم قدروا بسقوط الدواب اذا مات في الابار فقالوا في الدجاجة يتخ
كذا ولدا وفي الفارة كذا ولدا وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون
قياسا واجيب الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام ادرؤوا الحدود
بالشبهات والقياس يشبهه لاحتمال قطع وعلى المقدرات بان العفو الاشتباك

في اثبات

تعالى

البهاء على الخص بما نفع من الله والسعدي بما موارد ها وعلى الاعادات بما تعالى
خلاق الاصل لا تحاضر والدليل نفي الضرر والجواب انه مخصوص بما قبناه
قوله وفي العلتين اي ذهب اكثر المتكلمين الى جواز القياس في العلتين او الخفي
فيما جمع عقلي اما بالعلة او الحد او الشرط او الدلالة قال في المحصول وضابط
نسمي الحاق الشاهد بالغائب بجامع من الاربعة بالجمع بالعلة وهو اقوى
الوجوه لنا اضابنا العالمية الشاهد يعني المخلوقات معللة بالعالم فكذلك
الغائب سبحانه ونقول واما الجمع بالحد فكقولنا شاهد العالم شاهد العالم فكذلك
في الغائب واما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة الشاهدة وجود
الحياة فكذلك في الغائب قوله وفي اللغة اي ذهب اكثر اهل الادب الى جواز القياس
في اللغة كما نقله عنهم ابن جني في الخصائص وقال الامام هنا انه الحق
قال وذهب اكثر اصحابنا واكثر الحنفية الى المنع واختاره الاستاذ ابو اسحاق
وجزم به الامام في المحصول في باب الاوامر والنواهي في آخر المسئلة الثانية
وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف لا ياتي في الحكم الذي
ثبت بالنقل لجميعه لجميع افراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول وجر الاسم
الذي ثبت لجميعه او افراد نوع سواء كان جامدا كرجل وفرس او مشتقا كضارب
ومضروب ولا في اعلام الاشخاص كزيد وعمرو مما لم توضع لمناسبة بينها
وبين غيرها وانما محل الخلاف في الاسماء التي وضعت على الذوات لاجل اتصافها على
معاني مناسبة للتسمية تدور معها الاطلاق وجودا وعدما وذلك المعاني مشتركة بين
تلك الذوات وبين غيرها وحينئذ فمحور على راي اطلاق تلك الاسماء على غير مسمياتها
لاشتراكها معها في تلك المعاني وذلك كتسمية النبيذ خمرا لاشتراكهما مع عصير العنب
في الاسكار وذلك كتسمية اللائط زانيا والنباش سارقا وفائدة الخلاف في هذه المسئلة
ما ذكره في المحصول وهو صحة الاستدلال على النصوص الواردة في الخمر والسرقة والزنا على
سائر النبيذ واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قولنا لعلة فاعتبروا وبان اسم الخمر مشتق
وابن مسعود لا ارى كان في العصير من ماء العنب وجودا وعدما فدل على ان الاسم مشتق
من الاطلاق الاسم تبعا وجد الاسكار جاز الاطلاق والا فلا فالمعلول عن علته واعترض الخصم بانه
انما يلزم من وجود علة التسمية وجود الحكم اذا ك

لتوقف التسمية

تعليل التسمية من الشارع لان صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ولهذا
لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعي
على ان الواضع هو الله تعالى واجاب في المحصول بانا بينا ان اللغات توقيفية
هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في اللغات فانه اختار الوقف لا التوقف واحتج
المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا انما سميت بهذا الاسم لاجل
استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الجباس والأنهار مع انها لا تسمى بذلك
واجاب الامام بان اقصى ما في الباب انهم ذكروا امورا لا يجري فيها القياس وهو غير
قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعي وهذا الذي ذكره في القارورة
من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوي صرح في انها وضعت للزجاجة فقط وهو
مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فانه قال في المحصول هناك في الكلام على ما وضع عاما
ثم تخصص بالعرف ما نصه والخابية والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء
ونحو ذلك فيه ثم تخصصا بشيء معين فهو دون الاسباب يعني ان القياس لا يجري في اسباب
الاحكام على المشهور كما قاله في المحصول وصححه الآمدي وابن الحاجب وذهب اكثر الشافعية
كما قاله الآمدي الى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجري في الشروط وقال
ابن برهان في الاوسط انه يجري فيها وفي الحال ايضا فقال الجواز القياس في الاسباب
والشروط والمحال عندنا خلافا لابي حنيفة رحمه الله مثال المسئلة ان يقال
الزنا سبب لايجاب الحد لعلة كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل
المانعون بان قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجبا للحد ان لم يكن لمعنى مشترك
بينهما فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ
يخرج الزنا واللواط عن كونه موجبا لان الحكم لما اسند الى القدر المشترك استحال
مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لان من شرطه
تفاحش الاصل وهو غير حاصل هنا وفي هذا الدليل بحث يطول ذكره قوله والعادات
اي لا يجري القياس في الامور العادية كاقل الحيض واكثره واقل الحمل واكثره لانها
تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة والامزجة ولا يعرف اسبابها وهذا الحكم
منقول في المحصول مختصرا عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي ولم يذكره الآمدي ولا

الامام

ابن الحاجب **الباب الثالث في اركانه** اذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينها وبين غيرها يسمى الاول اصلا والثاني فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم في الاصل اصلا والامام الحكم في الاول اصلا والعلة فرعا وبيان ذلك في فصلين **الفصل الاول في العلة** وهي المعرف للحكم قيل المستنبطة عرف به فقدر قلنا تعريفه في الاصل وتعريفها في الفرع فلا دور **اما** شرع المصنف في بيان اركان القياس وهي اربعة الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الاصل فان قيل اهملتم خامسا وهو حكم الفرع اجاب الآمدي بان حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من اركانه لتوقفنا القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس انما هي العلم بالحكم لا نفس الحكم فالاولى ان يجاب بان حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل كما تقدم في تعريف القياس ثم ان المصنف لما بين الحكم في اول الكتاب لم تعرض لها هنا الى بيانه واقتصر على بيان الاركان الثلاثة فقال انه اذا ثبت الحكم في صورة لامر مشترك بينها وبين صورة اخرى كثبوت الحرمة في الخمر للاسكار المشترك بينها وبين النبيذ فان الصورة الاولى وهي الخمر تسمى اصلا والصورة الثانية وهي النبيذ تسمى فرعا والمشترك وهو الاسكار يسمى علة وجامعا وهذا هو رأي الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدي انه الاشبه لاقتضاء النص والحكم الى المحل الضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الاصل هو دليل الحكم في الذي سميناه اصلا كالدليل الدال على تحريم الخمر في مثالنا وقياسه ان يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحريم الخمر وفي بعض الشروح ان فرعه المقابل له هو المحل المشبه كتحريم النبيذ وهو صحيح ايضا لان فرع الفرع فرع فعلى هذا تعم الاصطلاحان ولعل المصنف انما اهمل بيان فرعه لذلك وقال الامام القياس مشتمل على اصلين وفرعين فالحكم الذي في الصورة الاولى كتحريم الخمر اصل للعلة التي فيها والعلة فرع عنه وكما في الصورة الثانية وهي النبيذ فان الامر بالعكس اذ يكون العلة التي فيها اصلا للحكم والحكم فرع عنها وهذه الاصطلاحات الى قولنا الاصل ما يبنى عليه غيره واما رجوع الاولين اليه فظاهر واما الثالث فلان اثبات علة الحكم في الخمر متوقف على الحكم لانا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علته بخلاف النبيذ فان اثبات الحكم فيه متوقف

على العلة لكن انما نظهر هذا في العلة المستنبطة خاصة **اما** وبيان ذلك الى آخره لما بين الاركان الثلاثة بيانا اجماليا شرع في تبيينها منفصلا وعقد لذلك فصلين **الاول** في تعريف العلة وبيان اقسامها واحكامها والثاني في شرائط الاصل والفرع وقدم الكلام على العلة لانها الركن الاعظم وقد اختلفوا في تفسيرها فقال الغزالي العلة هي الوصف المؤثر في الاحكام بجعل الشارع لا لذاته وقد تقدم ابطاله في تقسيم الحكم وقالت المعتزلة هي الموثر لذاته في الحكم وهو مبني على التحسين والتقبيح وقد تقدم ابطاله ايضا وقال الآمدي وابن الحاجب هي الباعث على الحكم اي المشتمل على حكمة صالحة لان يكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الامام انها المعرف للحكم واختاره المصنف فان قيل العلة المستنبطة انما عرفت بالحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور اجيب بانا في السوال بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص واجاب المصنف بان تعريف الحكم للعلة انما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد آخر في التعريف فيقال ان العلة هي المعرف لحكم الفرع اي الذي من شانه انه اذا وجد فيه كان معرفا بحكمه وقد اورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة ايرادات ضعيفة فاحذرها **قال** **والنظر** في اطراف **النظر الاول** في الطرق الدالة على العلية وهي تسعة **الاول** النص القاطع كقوله في الفيء كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان انمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفي قوله تعالى ولتغدوا ناجهنم وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فللعاقبة مجازا وان مثل ولا تقربوه طيبا فانه تحشر يوم القيمة ملبيا وقوله عليه الصلوة والسلام انها من الطوافين عليكم والطوافات والماشيات رحمة من الله لنا فلهم **اما** **النظر** المتعلق بالعلة منحصر في ثلاثة اطراف لان الكلام اما في الطرق الدالة على العلية او في الطرق الدالة على ابطال العلية او في اقسام

العلة فاما الطرق الدالة على العلية فهي تسعة الاول النص قال الآمدي
وهو ما يدل الوضع من الكتاب او السنة على علية وصف بحكم وقسمه المصنف تبعا
للامام والآمدي الى قاطع وهو الذي لا يحتمل غير العلية وظاهر وهو الذي يحتمل
غيرها احتمالا مرجوحا وفي التقسيم نظر فان دلالة الالفاظ لا تفيد اليقين
عند الامام كما تقدم غير مرة وايضا فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ
ان الظاهر قسيم للنص لا قسم منه ثم ان القاطع لذاته الفاظ منها كي كقوله تعالى
في الفيء كي لا يكون دولة اي انما وجب تخميسه كملا يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل
للفقير منه شيء ومنها لاجل كذا او من اجل كذا كقوله عليه الصلوة والسلام انما
جعل الاستيذان لاجل البصر وكقوله عليه الصلوة والسلام انما نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي لاجل التوسعة على الطايفة التي قدمت على المدينة
ايام التشريق والدافة بالدال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه
قولهم دفت علينا من بني فلان دافة قاله الجوهري ومنها ما ذكره في المحصول
وهو قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او لموجب كذا او لمؤثر كذا واهمله المصنف لانه في معنى لاجل
ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب واما الظاهر فثلاثة الفاظ احدها اللام
كقوله تعالى لدلوك الشمس فان اهل اللغة قد نصوا على انه للتعليل وقولهم في الالفاظ
حجة وانما لم يكن قاطعا لاحتماله الملك والاختصاص وغير ذلك من المعاني المذكورة
في علم النحو فان قيل لو كانت اللام للتعليل لما استعمل فيما لا يصح فيه التعليل كقوله
تعالى ولقد ذرانا لجهنم فان جهنم ليست علة في الخلق وكقول الشاعر

لدوا للموت وابنوا للخراب ... فكلكم يصير الى ذهاب

فان الموت ليس علة للتوالد واللام هنا للعاقبة يعني ان عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير
من المخلوقات جهنم واجاب المصنف بانه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر ان يحمل
عليه كان حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة ان عاقبة
الشيء مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة القاسه على معلولها قوله والظاهر
معطوف على القاطع وقوله اللام اما مبتدا وخبره محذوف
تقديره منه اللام وان والباء وقوله اما واما في قوله اي واللام في قوله تعالى في قوله

السلم

الشاعر للعاقبة مجازا الثاني من اقسام الظاهر ان كقوله عليه الصلوة والسلام
في حق المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا فان قيل
هذا اللام مخالف لما سياتي في النوع الاول من انواع الامارات فانه مثل له هو
والامام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرراه هاهنا فالجواب ان المثال
فيه جهتان يدل على التعليل بالتصريح وهي انه دخل على الامارة وهو ترتب الحكم
على الوصف بالفاء فصح التمثيل به للنص هناك وللامارات اخرى كما ذكره ابن برهان في الشتى
والمختار ان عد استعمالها التاكيد مضمون الجملة ولا اشعارها بالتعليل وهذا
يصح ان يقال ابتداء من غير سبق حكم الثالث ايما كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت
لهم اي بسبب رحمة لنت لهم قال في المحصول واصلها الالصاق ولكن العلة لما اقتضت
وجود المعلول تحصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازا وهذا اللام صرح
في انها لا تحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ فلا يكون مجازا فيه وهذا هو
الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان كذا وكذا لان ترتب الحكم على
الوصف بعد الثاني الامارة وهو خمسة انواع الاول ترتب الحكم على الوصف بالفاء
ويكون في الوصف او الحكم وفي لفظ الشارع او الراوي مثاله السارق والسارقة
لاقطعوا طيبا زانيا ماعزا فرجم فرع ترتيب الحكم على الوصف تقتضي العلية
وقيل ان كان مناسبا لسانه لو قال اكرم الجاهل واهن العالم فهم وليس بمجرد
الامر فانه قد يحسن فهو لحسن التعليل قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم
الدلالة في المحل فلنا حب دفعا للاشتراك الثاني ان ما كما قال ابن الحاجب هو
ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا او قال غيره هو
ما دل على علية وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن ويسمى التنبيه ايضا وهو على
خمسة انواع الاول ترتب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو ان يذكر حكم ووصف
ويدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الوصف او الحكم وسواء كان في كلام الشارع
او الراوي فحصل منه اربعة اقسام الاول ان يدخل الفاء على الوصف في كلام الشارع
كقوله عليه الصلوة والسلام لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا الثاني
ان يدخل عليه في كلام الراوي كما قال ونشبه ان يكون تقدم العلة اقوى من عكسه ثم علله

الحمد لله

بعلة فيها نظر وهذا الذي ذكره المصنف من كون هذه الاقسام من باب الايماء نص
عليه الآمدي ايضا وجزم ابن الحاجب بان الجميع من باب التصريح فرع الى اخره اعلم
ان هذا التفريع على شيء غير مذكور فان كلامه الان في ان ترتيب الحكم على الوصف
بدون القاء هل يكون علة مطلقا ام لا بد من المناسبة والكلام فيه متوقف على ان الترتيب
المذكور يقتضي العلية ولم سنقدم لذكرها هنا ولا في المحصول بل تقدم فيها ما يقتضي
عكسه فان اشتراكه القاء دليل على انه لا يفيد بدونها فان قيل انما لم يذكره اولا لكونه
يعلم من هذا التفريع قلنا فيلزم حينئذ ان يكون التفريع اصلا لما قبله لا تفريعا عليه
واقرب ما في تصحيح كلامه ان يقال معناه اذا ثبت ان الترتيب السابق يقتضي العلية
فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن القاء مقتضيا لها ايضا لا واذا قدرنا اقتضاءه
اياها فهل يشترط في الوصف ان يكون مناسبا ام لا والحاصل ان المختار عنده ان الترتيب
بدون القاء يقتضي العلية وان لم يكن مناسبا وقيل لا بد من المناسبة واختار الآمدي
وابن الحاجب مع ترجيحهما ان هذا النوع من انواع الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا
يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل المصنف على مذهبه بانه لو
قال اكرم الجاهل واهن العالم لكان ذلك قبيحا عرفا وليس قبحه لمجرد الامر باكرام الجاهل
واهانة العالم فان الامر باكرام الجاهل قد يحسن اما لنفسه او بدفع اوسوخ خلفه
واذا لم يكن القبح لمجرد الامر فهو لسبق التعليل اي لكونه يسبق الى الافهام التعليل
بجميع عدم المناسبة لزم ان يكون حقيقة اعترض الخصم بان دلالة الترتيب الذي
لا مناسبة على العلية في هذه الصورة لا يستلزم دلالتها عليها في جميع الصور لان المثال
الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات في الاحكام واجاب
المصنف بان هذا الترتيب لم يدل عليها في باقي الصور لكان مشتركا لكونه يدل على العلية
تارة وعلى عدمها اخرى فان قيل لا نسلم دلالته على عدم العلية اذ لا يلزم من عدم الدلالة
وجود الدلالة على العدم والجواب ان هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة فلا بد
ان يدل على شيء مدلوله في غير هذه الصورة ان كان هو التعليل فلا كلام والا كان غيره
فقد دل على عدم العلية ولقائل ان يقول الترتيب فرد من افراد المركبات والمركبات
عند الامام والمصنف غير موضوعة كما تقدم غير مرة ووصف اللفظ بالاشتراك

ما عراه

والمجاز فرع عن وضعه قال الآمدي واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به كتعليل
تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء لان بخلاف العكس يعني استنباط الحكم
من الوصف كاستنباط الصحة من الحل وقوله تعالى واحل الله البيع فان المحق الذي
عليه المحققون انه من قبيل الايماء وحكى ابن الحاجب في المسئلتين ثلاثة مذاهب
الثاني ان الحكم عقب علة نصه المحكوم عليه كقول الاعرابي واقعت يا رسول
الله فقال عليه السلام اعتق رقبة لان صلاحيته جوابا يغلب كونه جوابا والسؤال
معادا فيه تقديرا فالتحق بالاول الثالث ان ذكر وصفا لو لم يذكر لم يبد مثل
انها من الطوافين عليكم ثمرة طيبة وماطهور وقوله أينقص الرطب اذا جف قيل
نعم قال فلا إذن وقوله عليه الصلاة والسلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله
عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم تجيء الرابع ان يعرف في الحكم شيء
بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
يدا بيد الخامس النهي عن مقوت البيع النوع الثاني من انواع الايماء ان حكم
الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الاعرابي واقعت اهلي في
نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة فانه يدل على
ان الجماع علة في الاعتاق لان قوله عليه الصلوة والسلام اعتق صالح لجواب ذلك
السؤال واللام الصالح لا يكون جوابا للسؤال اذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن
كونه جوابا له واذا كان جوابا كان السؤال معادا فيه تقديرا فكانه قال واقعت
فاعتق وحينئذ فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب وتمثيل المصنف هاهنا
بالافطار غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع كما قلناه النوع الثالث
من انواع الايماء ان يذكر الشارع مع تحضر وصفا لو لم يذكر في الحكم اي لو لم يكن علة
فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف باربعة امثلة اشار لما قاله في المحصول
من كونه ينقسم الى اربعة اقسام الاول ان يكون ذكره دافعا لسؤال او وارد توهم الا
بين صورتين كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك
دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلوة والسلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم والطوافات فالواو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة لكان ذكره هنا عبثا لا سيما

اشتراك

الواجب مثل اذ دوام

اذا سبق الى الافهام

لان الاصل عدم الوصف اخرى

وهو من الواضحات فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع انها لا تعقل قلنا
المراد انها من جنس الطوافين والطوافات الثاني ان ذكر الشارع وصفا في محل
الحكم لو لم يكن علة لم يحتج الى ذكره لحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه انه احضر
للنبي صلى الله عليه وسلم ما ينبذ فيه تمرا ى طرح فيه فتوضأ به وقال تمرة طيبة
وماء طهور فان وصف المحل وهو النبيذ بطيب تمره وطهورية مائه دليل على بناء
الطهورية في الماء الثالث ان سأل الشارع عن وصف فاذا اجاب عنه المسؤول
اقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلوة والسلام حين سئل عن جواز بيع
الرطب بالتمر منقوصا أينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن الرابع
ان يقرر الرسول عليه الصلوة والسلام السائل على حكم ما شبه المسؤول عنه مع تلبيسه
على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلوة والسلام
لعمر وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال ارأيت لو تمضمضت بماء مجته
يعني لفظته اكنت شاربه فنبه الرسول بهذا على ان حكم القبلة في عدم افسادها
للصوم لحكم ما يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه ان كلا منهما مقدمة لما يترتب
عليها المقصود وهو الشرب والانزال النوع الرابع من الايماء ان يقرن الشارع
في الحكم بين شيئين ذكر وصف لاحدهما فيعلم ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا
لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ومثل له المصنف بما لبين لشارة الى ما قاله
في المحصول من كونه على نوعين احدهما ان لا يكون حكم الشيء الاخر وهو تسليم
الوصف مذكورا معه كقوله عليه الصلوة والسلام القاتل لا يرث فان هذا الحديث
ليس فيه تنصيص على توريث غير القاتل والثاني ان يكون مذكورا معه وهو على خمسة
اقسام ذكرها في المحصول احدها وعليه اقتصر المصنف تبعا لها صل ان يكون المقترن
بالشرط كقوله عليه الصلوة و لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الا
ان يكون فاذا اختلفت هذه ا بيعوا كيف شئتم يدا بيد الثاني ان
تكون التعرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث بالاستثناء كقوله
تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يكون بالاستدراك كقوله تعالى
لا واخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان الخامس ان يكون باستثناء

ان يكون

(ع)

ذكرها كقوله عليه الصلوة والسلام للراجل سهم وللفارس ثلاثة اسهم النوع
الخامس النهي عن فعل يكون ما نعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع فانه تعالى لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا
ان العلة فيه تفويت الواجب الثالث الاجماع كتعليل تقديم الاخ من الابوين في
الارث بامتزاج النسبين الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا وهو حقيقي وشوري ضروري كحفظ النفس بالقصاص والدين
بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا
ومصلحي كضرب الولي على الصغير وتحسيني كتحريم القاذورات واخوري كشركة
النفس واقتناء بطريق مناسب فرول بالتأمل فيه الرابع اي الطريق الرابع من
الطرق الدالة على العلية المناسبة ثم ان المصنف شرع في تعريف المناسب
لانه المقصود هنا ويعرف منه تعريف المناسبة والمناسب في اللغة هو الملائم
واختلفوا في معناه الشرعي فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل
عقلا من ترتيب الحكم ما يصلح ان يكون مقصودا من جلب منفعة او دفع مضرة وذكر
الآمدي نحوا منه وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم
من ترتيب الحكم عليه وهو ايجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو نفي الحياة
وان شئت قلت دفع مضرة وهو [illegible] فان الشخص اذا علم وجوب القصاص
امتنع من القتل وفي النفي [illegible] مناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد
لا يكون بدليل صحة نفسه [illegible] حيث قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر في
نفسه وان كان خفيا او غير منضبط اعتبر مظنته وقال الامام من لا يعلل
احكام الله تعالى نقول ان المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات
ومن يعللها نقول انه الوصف المفضي الى [illegible] للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا
وفيه نظر ايضا فانهم نصوا على ان العقل [illegible] ان مناسب لشرعية القصاص
مع ان هذا الفعل الصادر من الحاكي لا يصدق عليه انه وصف ملائم لافعال العقلاء
عادة ولا انه وصف جالب للنفع او دافع للضرر بل الجالب او الدافع انما هو لشرعية
وكذلك الردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا وقال المصنف هو ما يجلب للانسان
المدار

نفعا او يدفع عنه ضررا فجعل المقاصد انفسها او وصفا مناسبة على خلاف اختيار
الامام وهو فاسد الا ترى ان مشروعية القصاص مثلا حالبه او دافعه لما بيناه
وليست هي الوصف المناسب وكذلك الردة وغيرها مما ذكرناه قوله وهو
حقيقي او اخروي يعني ان المناسب ما حقيقي او اقناعي لان مناسبته ان كانت
بحيث لا تزول بالتامل فيه فهو الحقيقي والا فهو الاقناعي والحقيقي اما
دنيوي بان يكون المصلحة تتعلق بالاخرة او الدنيا اما ضروري او حسيني او مصلحي
لان الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت مصلحته الى حد الضرورة فهو الضروري
والا فان كانت في محل الحاجة فهو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات
فهو الحسيني فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس او الدين او العقل او المال
او النسب فاما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان
مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة التي هي اجل المنافع واما الدين
فمحفوظ بمشروعية القتال مع الجربين والمرتدين فان الحرابة والردة مناسبة
له واما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات فانه مناسب له
واما المال فمشروعية الضمان عند اتلافه بالباطل واما النسب فمحفوظ بمشروعية
وجوب الحد على الزنا وهذه الاشياء مناسباتها كاهرة وهي المعروفة
بالطبائع الخمس التي لم يخل عنها ملة من الملل واما المصلحي فكضرب الولي على الصغيرة
اي تمكينه من تزويجها كما قاله في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الكمال
الا ان الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفوء الذي لولاه فان لربما فان لا الى بدل
واما التحسيني فكتحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها تحاسبها مناسبة
بجهة شاهدها الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم ومن هذا القبيل
سلب اهلية الشهادة والولاية عن العبد لان شرفها لا يناسب العبد الذي
هو بازل المقدار واما الاخروي فهو المعاني المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية النفس
وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضية لمشروعية العبادات فان الصلوة
مثلا وضعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية
والغضبية فاذا كانت النفس وكيدة تودي المامورات وتجتنب المنهيات حصلت لها

السعادات الاخروية واما الاقناعي فمثاله في المحصول تعليل الشافعي رضي الله
عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ثم نقيس عليه الطلب والخنزير والمناسبة
ان كونه نجسا يناسب ذلك له ومقابلته بالمال في البيع اعزاز واكرام بهما متناقضان
فهذا وان كان في الظاهر انه مناسب لا كذلك في الحقيقة لكن كذلك لان كونه نجسا
معناه انه لا يجوز الصلوة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة قال
والمناسبة تفيد العلة اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الخمرة او في جنسه
كامتزاج النسبين في التقدم او بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحاضر والمسافر
في سقوط الصلوة او جنسه في جنسه كايجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب
مظنة القذف والمظنة قد اقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل على ان الله سبحانه
وتعالى شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا ولحسانا فحيث ثبت حكم وهناك
وصف لم يوجد غيره ظن كونه علة وان لم نعتبر فهو المناسب المرسل اعتبره مالك
رحمه الله اقول الوصف المناسب على ثلاثة اقسام احدها ان يلغيه الشارع
اي يورد النقوض على عكسه فلا اشكال انه لا يجوز التعليل به وهذا اهمل المصنف
وذلك كايجاب شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على الملك فانه وان كان ابلغ في
ردعه من العتق لكن الشارع الغاه بايجابه الاعتاق ابتداء فلا يجوز اعتباره
كما قلناه وقد انكر ذلك على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث افتى بعض ملوك المغرب بذلك
الثاني ان يعتبره الشارع اي يورد النقوض على وفقه وليس المراد باعتباره ان نص
على العلة او يومئ اليها والا لم نكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع
على اربعة اقسام ذكرها المصنف في المحصول احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبة
في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحريم نوع من الحكم وقد
اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ والى هذا اشار بقوله
اذا اعتبرها الشارع فيه اي اعتبر النوع في النوع وانما اهمل التصريح به لكونه يعلم
مما بعده واعلم ان المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب للتحريم
المسكر هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره
المناسب لان نفس السكر لا يترتب عليه اصلا نفعا ولا دافع ضررا الباقي

ان اعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم واليه اشار بقوله او في جنسه وتقديره
اذا اعتبر الشارع النوع في الجنس وذلك كامتزاج النسبين مع التقدم
فان امتزاج النسبين وهو كونه اخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبر
الشارع في التقدم على الاخ من الاب فانه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقدم
في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل الدية لمشاركتها له في الجنسية وان
خالفه في النوعية اذ التقدم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الارث
بخلاف الحكم في المقدر وهو تحريم النبيذ والخمر فان الاختلاف بالمحل خاصة
ولا اثر له فيكون تحريمها نوعا واحدا الثالث ان اعتبر الشارع جنس المناسبة
في نوع الحكم واليه اشار بقوله او بالعكس وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض
والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط
قضاء الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا والثاني نوعا لان مشقة السفر نوع
مخالف لمشقة الحيض واما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة الى المسافر والحائض
فهو نوع واحد الرابع ان اعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم كما قال
علي ابن ابي طالب رضي الله عنه في شارب الخمر اري انه اذا شرب هذي واذا هذى افترى
فيكون عليه حد المفتري يعني الفاذفه واقنعه الصحابة على ذلك فقد اوجبوا
حد القذف على الشارب لا لكونه شربا بل لكونه مظنة القذف فاقاموا مظنة
القذف وهو الشرب مقام القذف في سائر اقامة الخلوة بالاجنبية مقام
الوطي في التحريم لكون الخلوة مظنة له فظهر ان الشارع قد اعتبر المظنة التي هي
جنس لمظنة الوطي ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لايجاب حد القذف
وحرمة الوطي والمراد بالجنس ههنا هو القريب لان اعتبار الجنس البعيد في الجنس
البعيد هو المناسب المرسل كما ستعرفه ثم قال اعلم ان للجنسية مراتب
قال في المحصول فاعم اوصاف كونه حكما الحكم ينقسم الى وجوب وغيره والوجوب
الى عبادة وغيرها والعبادة الى صلوة وغيرها والصلوة الى نافلة وغيرها ثم الظاهر
تاثيره في الغرض اخص من الظاهر تاثيره في الصلوة قال وكذا في جانب الوصف فاعم
الاوصاف كونه مناطا به الحكم ثم المناسب ثم الضروري قوله لان الاستقراء

هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقريره ان المناسبة في هذه الاحكام الاربعة
تفيد العلية لانا استقرينا احكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على
مصلحة عائدة الى العباد ويعلم منه ان الله تعالى شرع احكامه لرعاية مصالح
عباده على سبيل التفضل والاحسان لا على سبيل التحتم والوجوب خلافا
للمعتزلة وحينئذ فحيثما ثبت حكم في صورة وهنالك وصف مناسب له
متضمن لمصلحة العبد ولم توجد غيره من الاوصاف الصالحة للعلية غلب على
الظن انه علة له لكون الاصل عدم غيره واذا ثبت انه علة ثبت ان المناسبة
تفيد العلية وهو المدعى وقال في المعالم انه لا يجوز تعليل الاحكام بالمصالح
والمناسب قوله وان لم نعتبر هو بل انما نتمسك بقطعين من وفاق لانه قسم لقوله والمناسبة
تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه واشار بهذا الى القسم الثالث وهو المناسب
الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع او لا وهو المسمى بالمناسب المرسل وفي اعتباره
خلاف بيانه في الكلام الخامس مشروحا ان شاء الله تعالى قال الامام وهذا انما يكون
بحسب اوصاف هي اخص من كونه وصفا مصلحيا والا فعموم كونه وصفا مصلحيا
مشهودا له بالاعتبار ولاجل ما ذكره اعني الامام عبر عن المناسب المرسل
بانه المناسب الذي اعتبر في جنسه ولم يوجد له اصل يدل على اعتباره بنوعه في نوعه
وهذا التفسير الذي فسر به كلام المصنف للمرسل وهو ان لا يعلم اعتبار ولا
الغاؤه صرح به الآمدي وكذلك المصنف في غاية القصوى وقال ابن الحاجب
المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع سواء علم الغاؤه له ام لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء
وانما حملنا كلام المصنف على الاول لكونه مطابقا للامام في الغائه وموافقا لما
نقله عن مالك فان مالكا رحمه الله يخالف في القسم الذي الغاه الشارع والغريب
هو ما اثر فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملايم ما اثر جنسه في جنسه
اضافا والمؤثر ما اثر جنسه فيه مسئلة المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان الفعل
وان تضمن ضررا ازيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لكن يدفع مقتضاه اولا هذا
تقسيم للقسم الاول وهو المناسب الذي علم اعتباره وحاصله انه ينقسم باعتبار
تاثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه الى الغريب والملائم والمؤثر فالمناسب الغريب

هو الذي الواعد اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه وسمي به لكونه
لم يشهد غير اصله المعين باعتباره ومثاله الطعم في الربا فان نوع الطعم
مؤثر في حرمة الربا وليس جنسه مؤثرا في جنسه وقد سبق له مثال اخر ذكره
المصنف وهو السكر مع الحرمة والملائم هو ما اثر جنسه في جنسه كما اثر
نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر في وجوب
القصاص وكذا جنسه مؤثر في جنس القصاص وهو العقوبة قال الآمدي وهذا
القسم متفق على قبوله عند القياسيين وما عداه مختلف فيه والمؤثر هو ما
اثر جنسه في نوع الحكم لا غير كالمشقة مع سقوط الصلوة على ما مر هكذا ذكره
المصنف وهو خلاف ما في اصليه الحاصل والمحصول فانما المحصول فيه قبيل
الكلام على الشبه ان المؤثر هو ما اثر نوعه في جنس كامتزاج النسبين مع
التقدم كما تقدم ايضاحه وهذا عكس ما ذكره المصنف واما الحاصل فنصه
في الموضع المذكور ايضا ان المؤثر هو ما اثر جنسه في جنس الحكم والظاهر انه اشتبه
عليه كلام الامام فغلط في اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب ايضا هذا التقسيم
فقال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع ان كان اعتباره بنصه على كونه علة او باجماع
على كونه علة فهو المؤثر وان كان اعتباره بترتب الحكم على وفقه نظرا ان اعتبر عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه فهو الملائم
وان اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب واذا علمت هذا علمت انه مخالف للملائم
المصنف في المؤثر والملائم وموافق له في الغريب واما الآمدي فتفسيره للملائم
والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب
واعلم ان اقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه اما
ان يؤثر نوعه او جنسه او كلاهما في نوع الحكم او جنسه او كليهما قال الآمدي
وهي والواقع من هذه الاقسام خمسة ذكر في الكتاب ثلاثة وبقي منها اثنان سبق
مثالهما لم يتعرض للتنصيص احدهما ان يكون جنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم
دون النوع كتاثير المظنة في مظنونها على ما سبق ايضاحه وتمثيله بشرب الخمر
قال في الاحكام وهو من جنس المناسب الغريب والثاني ان يكون نوع الوصف
مؤثرا

مؤثرا في جنس الحكم كامتزاج النسبين مع التقدم وقد لقبه ابن الحاجب بالملائم
كما تقدم نقله عنه وهو مسئلة الى اخره اعلم ان الوصف اذا كان مشتملا على
مصلحة مناسبة لمشروعية الحكم وعلى مشروعيته فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا
لبطلان مناسبة الحكم ام لا فيه مذهبان حكاهما في الاحكام من غير ترجيح احدهما وهو المختار
وهو اختيار الامام واتباعه واستدل المصنف عليه بان الفعل وان تضمن ضررا
ازيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقايق واذا بقي نفعه
بقيت مناسبته وهذا هو المطلوب غاية ما في الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه
لكونه مرجوحا قال الخامس الشبه قال القاضي المقارن للحكم ان ناسبه بالذات
كالسكر للحرمة فهو المناسب وبالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وان
لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم يناسب ان علم اعتبار
جنسه القريب فهو الشبه والا فالطرد واعتبر الشافعي رحمه الله المشابهة في
الحكم وهو علته في الصورة والامام ما يظن استلزامه ولم يعتبر القاضي مطلقا لنا
انه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم قال ما ليس بمناسب فهو مردود اجماعا
قلنا ممنوع اقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه
واختلفوا في تعريفه فقال بعضهم هو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد
البحث التام ولكن الف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب
وفوق الطردي ولاجل شبهه لكل منهما سمي الشبه ومثاله قول الشافعي
في ازالة النجاسة طهارة فلا تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث
فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير وبالنظر
الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم
اشتمالها على المناسبة هذا القول نقله الآمدي عن اكثر المحققين قال وهو
الاقرب الى قواعد الاصول وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في الوصف المقارن
للحكم انه لم يناسبه بالذات بل بالتبع اي بالاستلزام فهو الشبه كتعليل وجوب النية
في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط
النية والا اشترطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث انها عبادة والعبادة

مناسبة لاشتراط المنية وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كالحكم المالكي مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله مايع بني القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياسا على النهر فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستلزما له وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم باحباب المهر الخلوة الراجحة على القول القديم فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابلة الوطء الا ان جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلم من التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع وهذا هو المعتبر عنه بقياس الدلالة وقد قيل في حده انه الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم المناسب وعلم من التقسيم الثاني انه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم ولم يرجح الامام ولا اتباعه شيئا من هذا الخلاف وكذلك الحاجب لنا واعلم ان التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعة والتعبير المشهور فيه هو الطردي بزيادة الياء واما الطرد فمن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي في القسم الثامن قوله واعتبر الشافعي الى آخره هو فرع اخر ستاه الشافعي قياس الاشباه وادخله المصنف في مسلك قياس الشبه لان فيه مناسبة له وحاصله انه اذا ترد د فرع بين اصلين قد اشبه احدهما في الحكم والاخر في الصورة فان الشافعي يعتبر المشابهة في الحكم ولهذا الحق العبد المقتول بسائر الاموال في لزوم قيمته على القاتل وان زادت على الدية واجمع ان كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابو علي المشابهة في الصورة حتى لا يراد على الدية ونقله امام الحرمين في البرهان عن ابي حنيفة واحمد رحمهما الله ولهذا اوجب احمد التشهد الاول كالثاني ولم يوجب ابو حنيفة الثاني كالاول وقال الامام فخر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة للحكم او مستلزم لما هو علة للحكم صح القياس مطلقا سواء كان في الصورة او في الحكم وقال القاضي ابو بكر لا اعتبار بعلية ما ذكر هنا مطلقا ومقتضى كلام المصنف ان القاضي خالف في الشبه وفي

قياس الاشباه وقد اخذ الشارحون بخلافه وصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالي في المستصفى بان قياس الاشباه ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع التردد في تعيين احدهما ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب القياس وذكر في البرهان قريبا منه ايضا وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فانه نقل خلاف القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي اوقع المصنف في الوهم ان الامام بعد فراغه من تفسير الشبه قال واعلم ان الشافعي رحمه الله يسمي هذا قياسا على الاشباه وهو ان يكون الفرع واقعا بين اصلين الى اخر ما قال فتوهم المصنف انه اشار بقوله هذا الى ما تقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين اصلين فقوله لنا اي الدليل على ان قياس الشبه معتبر وذلك ان الشبه يفيد ظن كون الوصف علة اما على التفسير الاول من تفسير المصنف فلانه يستلزم العلة واما على التفسير الثاني فلانه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة ورأينا ناشئا جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اشتمال الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره واذا ثبت افادته الظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة احتج القاضي بان الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع واجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب وقد لا يكون فان كان مستلزما له فهو ليس مردودا بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو اول المسلك قال السادس الدوران وهو ان الحكم يحدث بحدوث وصفه وينعدم بعدمه وهو يفيد ظنا وقيل قطعا وقيل لا قطعا ولا ظنا لنا ان ايجاد ث له على وجه المدار ليس علة لانه ان وجد قبله فليس علة للتخلف والا فالاصل عدمه وايضا عليه بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع عدم علية بعضها لان ما الدوران ان دل على علية المدار فلزم عليه هذه المدارات او لا فلزم عدم علية هذه المدارات لاستدلال تلك المتخلف السالم عن المعارض والاول ثابت فالمدعى الثاني ومعارض بمثله واجيب بان المدلول قد لا يثبت لمعارض قيل الطرد لا يفيد والعكس لم يعتبر فلنا يكون المجموع ما ليس لجزئيه الاول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الآمدي وابن

والعلس ح

الجانب الطرد وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دايرا ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل ان يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون في محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحجر لم يكن ربويا واراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها واياد[ما] فهي قديمة ويعتبر بقوله بحدوث وبقوله بعدمه بقتضي انه لابد وان يكون الوصف علة للحدوث وللعدم فان الباء آلة على التعليل وقد صرح الغزالي في المستصفى وفي شفاء العليل بذلك فقال والموثر من الدوران هو ان يكون للثبوت بالثبوت والعدم بالعدم واما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة واعترض عليه الامام فخر الدين في الرسالة البهائية بان قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف لانه جعل الامام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء بحجم لكنه يتقض بالمتضايفين كالبنوة والابوة فان الحد صادق على ذلك مع انه ليس من الدوران لان الدوران يفيد التعليل كما سياتي واحد المتضايفين ليس علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول والمتضايفان معا واختلفوا في ان الدوران هل يفيد العلية ام لا فقال الامام والمصنف انه يفيد ظنا العلية ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد قطعا وقال بعضهم لا يفيدها اصلا لا قطعا ولا ظنا واختاره الامدي وابن الحاجب وكلام الامام في المحصول في الافعال الاختيارية قبل المعارضة يقتضيه قوله لنا اي الدليل على ما قلناه من وجهين احدهما ان الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا وكل حادث لابد له من علة بالضرورة تعلقه اما الوصف المدار او غيره لا جايز ان يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل حدوث ذلك الحكم فليس بعلة والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه على العدم واذا حصل ظن ان المدار هو العلة وهو المدعى الثاني ولم يذكره الامام ولا

صاحبه

صاحبه فاعلم ان عليه بعض المدارات للحكم الدايرمع تخلف ذلك الدايرعن ذلك المدار في شيء من صوره لا يجتمع مع عدم عليه بعض المدارات للدايرلان ماهية الدوران من حيث هي انما تدل على علية المدار للدايرلا فان دلت فيلزم علية هذه المدارات اي التي فرضنا عدم عليتها لانه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدايرفلا يجتمع عليه بعض المدارات مع عدم عليته بعضها وان لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدايرفيلزم عدم علية تلك المدارات اي التي فرضنا عليتها وتخلف عنها الدايرفي شيء من صورها لوجود المقتضي لعدم العلية وهو تخلف الدايرعن المدار مع سلامته عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضي علية المدار وتخلف الدايرعنه يقتضي عدم علية بعض المدارات مع انها لم تتخلف لان شرب السقمونيا علة للاسهال مع تخلف الاسهال في بعض الاشخاص واذا ثبت الاول انتفى الثاني وهو عدم علية بعض المدارات للدايرويلزم من انتفائه علية جميع المدارات وهو المدعى وانما قيد عليه بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية قوله وعورض اي عارض الخصم هذا الدليل بمثله وبغير المعارضة ان يعاد الدليل السابق بعينه فيقال على بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور الى اخره الا ان بدل قولهم والاول ثابت في هذا الثاني بقولنا والثاني ثابت كالمتضايفين فينتفي الاول هذا هو الصواب في تقرير فاعتمده واجاب المصنف بان جواب المعارضة هو الترجيح وحاصل معناه ذلك لانه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدايرمع التخلف في بعض الصور ان يوجد الدليل بدون المدلول وهو امر معقول فانه يجوز ان تخلف المدلول المانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علة بعضها ان يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول قوله قبل الصرف اي احتج من قال بان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بان الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم وجود الشيء على عدم غيره والطرد لا يوثر في افادة العلية لان الطرد معناه سلامته

أن م

ارعلية بعض المدارات مع التخلف عنه في بعض الصور

عدم علية بعض المدارات مع التخلف عنه في بعض الصور والادوار وهو علية

مع معارضة بمثله

قوله

من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية لا وجب انتفاء
كل مبطل والعكس غير معتبر في العلل الشرعية على الصحيح لان عدم العلة مع وجود
المعلول لعلة اخرى لا تقدح في علية العلة المعدومة لجواز ان يكون للمعلول
علتان على التعاقب كالبول واللمس بالنسبة الى الحدث واجاب المصنف
بانه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منها على الانفراد عدم دلالة كل واحد منها
على الانفراد عدم دلالة مجموعها فانه يجوز ان يكون لبعضها لاجتماعه تاثير لا يكون
لكل واحد من الاجزاء كاجزاء العلة فان كلا منها منفردا غير موثر ومجموعها موثر قال
السابع التقسيم الحاصر كقولنا ولانه الاجبار اما ان لا تعلل او تعلل بالبكارة
او الصغر او غيرهما والكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع للاجماع والثالث
لقوله عليه الصلوة والسلام الثيب احق بنفسها والبكر غير الحاضر مثل ان
نقول علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت فان قيل لا علة لها او العلة
اوصافها قلنا قد بينا ان الغالب على الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها الاول
الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاصر والتقسيم الذي
ليس بحاصر ويعبر عنها بالسبر والتقسيم ومعناه ان الباحث عن العلة تقسم الصفات
التي توهم علتيتها بان تقول علة الحكم اما هذه واما هذه ثم يسبر كل واحد منها =
اي يختبره ويلغي بعضها بطريقه فيتعين الباقي للعلية فالسبر هو ان يختبر الوصف
هل يصلح للعلية تاما او لا والتقسيم هو قولنا العلة اما كذا واما كذا فكان الاول
ان يتقدم التقسيم في اللفظ لكونه متقدما في الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذي
يكون دايرا بين النفي والاثبات كقول الشافعي رحمه الله مثلا في آية الاجبار
على النكاح اما ان تعلل بعلة اصلا او تعلل وعلى التقدير الثاني فاما ان
تكون معللة بالبكارة او الصغر او غيرهما والاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثاني
وهو التعليل بالبكارة فاما الاول وهو ان لا يكون معللة والرابع وهو ان تكون
معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالاجماع واما الثالث فلانها لو كانت معللة
بالصغر لثبت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله عليه الصلوة
والسلام الثيب احق بنفسها وهذا التقسيم يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام

فيقال التقسيم والسبر هم

والبكار غير المطلوب قطعيا وذلك قليل في الشرعيات وان لم يكن كذلك فانه
يفيد الظن واما الثاني وهو التقسيم الذي ليس بحاصر فهو الذي لا يكون دايرا
بين النفي والاثبات ويسمى بالتقسيم وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر
وعبر عن الاول التقسيم الحاصر نبه بها على جواز اطلاق كل واحد من السبر والتقسيم
على كل واحد من القسمين وهذا القسم لا يفيد الا الظن فلا يكون حجة في العقليات
بل في الشرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت والثاني
والثالث باطلان بالنص وغيره فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول
وهذا الدليل لم يتعرض للاجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الاقسام فان تعرض
لذلك كان قطعيا قوله فان قيل اي اورد على الاستدلال السبر غير الحاصر فقيل
لا نسلم ان تحريم الربا معلل فان من الاحكام ما لا علة له بدليل ان علية العلة
غير معللة والا لزم التسلسل سلمنا فلم لا يجوز ان تكون العلة غير هذه
الثلاث فانكم لم تقيموا دليلا على الحصر فيها واجاب المصنف عن الاول
بانا بينا في باب المناسبة ان الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون
ظن التعليل اغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بان الاصل عدم علة اخرى غير
الامور المذكورة كاف في حصول الظن بعلية احدها الثامن الطرد وهو
ان يثبت معه الحكم فما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
وقيل انه كثرة مقارنته في صور وهو ضعيف الطريق الثامن من الطرق الدالة
على العلية الطرد والطرد مصدر وهو ان يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه
مناسبا ولا مستلزما للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلفوا
فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالآمدي وابن الحاجب لا يقول بهذا الطريق الاولى
ومن قال بحجيته اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفاء الغليل والامام فخر الدين في
النهاية الى انه حجة ومال اليه في المحصول وصرح به في الحاصل وقطع به
المصنف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفى الى انه ليس بحجة واستدل
الاولون بان الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع ثم وجد
ذلك الوصف بعينه في محل النزاع لزم ان يثبت الحكم فيه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب

فان استقرا الشرع يدل على ان النادر في كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم
الى انه تكفي في التعليل بالوصف مقارنة الحكم في صورة واحدة لانا اذا علمنا ان
الحكم لابد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا انه علة
اذ الاصل عدم ما سواه قال المصنف وهو ضعيف لان الظن لا يحصل الا بالتكرار
قال المناسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق وقد يقال العلة اما المشترك
او الممتزج ولا يكفي ان يقال يحال الحكم اما المشترك او ممتزج الاصل لانه يلزم من ثبوت
المجمل ثبوت المجمل اول الطريق المناسع وهو اخر الطرق الدالة على العلية
تنقيح المناط اي تخليص مناط الشارع الحكم به اي ربطه به وعلقه عليه وهو
العلة والمناط اسم مكان الناطة والناطة التعليق والالصاق قال الحاوي
بلاذري بط على يامي واول ارض مس جلدي تراب اي علق على الجدري وربها
فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سمي مناطا وتنقيح مناط العلة هو ان يبين
المستدل الغاء الفارق بين الاصل والفرع وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم
مثاله ان يقول الشافعي للحنفي لا فارق بين القتل بالمحدد والمثقل الا كونه محددا
مستقلا وكونه مجددا لا مدخل له في العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ
النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع
عند الحنفية يسمونه بالاستدلال ولكن عندهم من باب القياس كما تقدم
قوله وقد يقال اي يقرر بعبارة اخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الاصل
والفرع وهو القتل العمد في مثالنا او الممتزج للاصل عن الفرع الذي اختص به
الاصل وهو كونه قتلا بالمحدد وهو الثاني يحال لكذا فثبت الاول ويلزم من ذلك
ثبوت الحكم في الفرع قال في المحصول وهذا طريق جيد الا انه هو بعينه طريقة
السبر والتقسيم من غير فرق وقوله ولا يكفي اي لا يكفي ان يقال في تعريفه
ان هذا الحكم لابد له من محل وهو اما المشترك بين الاصل والفرع او الممتزج
والثاني يحال لكذا فتعين الاول وانما قلنا انه لا يلزم منه ثبوت الحكم في الفرع
لانه لا يلزم من ثبوت المجمل ثبوت المحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط
وتحقيق المناط على ما نقله الامام عن الغزالي ان تنقيح المناط هو الغاء الفارق

كما بيناه واما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم بعض الطرق
المتقدمة كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم او القوت او الكيل بالنسبة
الى تحريم الربا واما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع
اي اقامة الدليل على وجودها فيه كما اذا اتفقنا على ان العلة في الربا هي القوت
ثم اختلفنا في ان الارز هل هو مقتات حتى يحرم فيه الربا ام لا قال تنبيه
قيل الاستدلال على عدم عليته فهو علة قلنا لا دليل لعليته فليس بعلة قيل لو
كان علة لبقي القياس المأمور به قلنا هو دور اول نبه المصنف بهذا على
ضابط يقتفى ظن بعض الاصوليين انهما شيء ان العلية احدهما ان يقال هذا
الوصف علة لانه لا دليل على عدم عليته واذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى
عدم عليته لانه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول واذا انتفى عدم عليته ثبت
عليته لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب انا نعارضه بمثله فنقول هذا
الوصف ليس بعلة لانه لا دليل على عليته واذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها
واذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قالوه الطريق الثاني ان يقال ان الوصف
على تقدير عليته يبقى معه العمل بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لا يبقى معه ذلك
والقياس مأمور به ولا شك ان العمل بما يستلزم المأمور به اولى من غيره
واجاب المصنف بان هذا الطريق يلزم منه الدور لان بقاء القياس متوقف
على كون الوصف علة فلو اثبتنا كونه علة بقاء القياس لزم الدور وهذا الجواب
لم يذكره الامام ولا مختصر ولا كلامه واعلم ان تقرير الطريق الثاني على
الوجه الذي ذكره المصنف فاسد فان قوله لو كان علة لبقاء القياس المأمور
به انما يكون محصلا للمدعى وهو كونه علة ان لو كان القياس الاستثنائي منتجا للعين
المقدم عند استثناء عين التالي لكنه ليس كذلك بل القياس المأمور به فيكون
علة وليس كذلك فان المنتج في الاستثناء امران احدهما استثناء عين المقدم
لانتاج عين التالي والثاني استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم اما
استثناء عين التالي او نقيض المقدم فانهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا
ان يحمل قياسا اقترانيا فيقال عليته الوصف توجب بقاء القياس وكل ما يوجب بقاء

القياس فهو اولى فصح ان علية الوصف أولى قال الطرف الثاني فما يبطل العلية وهو ستة الاول النقض وهو ايراد الوصف بدون الحكم مثل أن تقول لمن لا يبيت النية لعدم اول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع قبل يقدح وقيل لا مطلقا وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وقيل العلة ما يستلزم الحكم وقيل انتفاء المانع لم يستلزمه قلنا بل ما يغلب على ظننا وانما نخطر المانع وجودا او عدما والوارد استثنا لانقدح كمسئلة العرايا لان الاجماع اولى من النص اول لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة النقض وعدم التاثير والكسر والقول بالموجب والقلب الاول النقض وهو ايراد الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم في صورة وعبر عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعي رحمه الله في حق من لم يبيت النية تعرى اول صومه عن النية فلا يجعل عرا اول الصوم عن النية علة لبطلانه فنقول الحنفي هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهي العرا بدون الحكم وهو عدم الصحة اذا علمت هذا فقول النقض ان كان وارد على سبيل الاستثنا كالعرايا فسلمنا انه لا يقدح وان لم يكن كذلك ففيه اربعة اقوال احدها يقدح مطلقا سوا كانت العلة منصوصة او مستنبطة وسوا تخلف الحكم عن الوصف لمانع ام لا واختاره الامام فخر الدين وقال الامدي انه الذي ذهب اليه اكثر اصحاب الشافعي في العلة المستنبطة وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه ووجه كون النقض قادحا في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي وهو انا تبين بعد وروده ان ما ذكرلم يكن تمام العلة بل جزءا منها كقولنا حار فيقطر الطعام اخذا من قوله عليه السلام فاخرج ثم انه لم يتوضأ من الجامة فيعلم ان العلة هي الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثاني لا يقدح مطلقا والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة سوا حصل مانع ام لا ويقدح في المستنبطة مطلقا والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع سوا كانت العلة مستنبطة او منصوصة فان لم يكن مانع قدح مطلقا وال المذهبين الاخيرين اشار بقوله وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع ويقدره وقيل

لا يقدح في المنصوصة وقيل لا يقدح حيث مانع وانما لم يصرح بالنفي لكونه معطوفا على منفي واختار ابن الحاجب انه ان كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها الا لمانع او انتفا شرط وان كانت منصوصة فانها تخصص بالنقر المنافي لحكمها وحينئذ فتقدر المانع في صورة التخلف وذكر الامدي نحوه اضاف قوله اي الدليل على ما قلناه من وجهين احدهما ان النقض على التخصيص فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور فجمع بينهما بان رتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما ان مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقر للمانع المعارض للعلة كالتخصيص للمخصص المعارض للعام الدليل الثاني ان ظن العلية باق اذا كان التخلف لمانع لان التخلف واكالة هذه يسنده العقل الى المانع لا لعدم المقتضي بخلاف التخلف لا لمانع فان العقل يسنده الى عدم المقتضي لان انتفا الحكم اما لانتفا العلة او لوجود المانع والثاني منتف فتعين الاول وحينئذ فبقا ظن العلية واذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما اذا انتفى لان المراد بالعلية هو الظن بها قوله قيل العلة اي احتج القائلون بان النقض يقدح مطلقا بان العلة هو ما يستلزم الحكم والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون علة وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا واذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الاولى وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفا المانع وهي عبارة حكمه واجاب المصنف بانا لا نسلم ان العلة هي ما يستلزم الحكم بل العلة عندنا ما يغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وانما نخطر بالبال وجود المانع او عدمه قوله والوارد الى اخره يعني انما تقدم جميعه محله فما اذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثنا فان كان مستثنى اي ناقضا لجميع العلل وارد على خلاف القياس لازما لجميع المذاهب فانه لا يقدح كما جزم به المصنف

وقال في الحاصل انه الاصح ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بخلافهم ولا بموافقتهم ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فانها ناقصة لعله بحرم الربا قطعا لان الاجماع منعقد على ان العلة في تحريمه اما الطعم او الكيل او القوت او المال وكل منها موجود في العرايا ثم استدل المصنف على كونه لا يقدح بان النقض ان دل على ان الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية اقوى من دلالة النقض على عدم العلية لكون الاجماع قطعيا فلذلك لم يقدح ومثل له الامام اضافة الضرب الى العاقلة فانه ناقض لعلة علم الواحد وهو عدم الحمالة وفيه نظر فان هذا من باب العكس هو ايد الحكم بدون العلة لان الجناية علة لوجوب الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا واد عى امام الحرمين في البرهان ان الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى خلافا لغيره واختلف الاصوليون في انه هل يجب على المستدل ان يحترز في دليله عن النقض المستثنى على مذهبين حكاهما في المحصول من غير ترجيح وحكى ان الحاجب في الاحتراز عن النقض خلافا مطلقا ثالثها مذاهب انه يجب في الصورة المستثناة دون غيرها واختار انه لا يجب مطلقا وجوابه منع العلة لعدم فقد وليس للمعترض الدليل على وجوده لانه سهل ولو قال ما دللت على وجوبه هنا دل عليه نه فهو نقل الى نقض الدليل او دعوى الحكم مثل ان يقول السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه الاجيل كالبيع والنقض بالاجارة قلنا هناك لاستقرار المعقود عليه لصحة العقد ولو تقدر اكقولنا رق الام علة رق الولد وبثبت في ولد المغرور تقديرا واذا لم يجب قيمته او اظهار المانع لما تقدم ان النقض عبارة عن بدا الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح اذا تخلف لغير مانع لزم ان يكون جوابه باحد امور ثلاثة وهو اما منع وجود العلة او رابعا وهو سان كونه واردا من الامور الثلاثة منع وجود العلة في صورة النقض او دعوى وجود الحكم فيها او اظهار الحكم فيها او اظهار المانع فلذلك اردفه المصنف به واهمل رابعا وهو بيان كونه واردا على سبيل الاستثنا الاول من الامور الثلاثة منع وجود العلة في صورة النقض

النقض لعدم قدح القيود المخترع في علية الوصف مثاله ما قاله المصنف في اول هذه المسئلة وهو ان يقول الشافعي فيمن لم يعين النية في رمضان يعرى اول صومه عنها فلا يصح فيقتضه الحنفي بالتطوع فيجيبه الشافعي بان العلة في البطلان هو عدم اول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العلة فيه ثم اذا منع المعلل وجود العلة في صورة النقض لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض ان يقيم الدليل على وجود الوصف في صورة النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح احدها وبجزم الامام والمصنف انه ليس له ذلك لانه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال وعلله الامام بانه نقل من مسئلة الى مسئلة يعني ان الاشتغال الى وجود العلة في صورة النقض اشتغال الى مسئلة اخرى غير التي كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الامرين والثاني له ذلك مطلقا لان النقض مركب من مقدمتين احدهما اثبات العلة والثانية تخلف الحكم واثبات المطلوب ليس تفلا من بحث آخر والثالث وهو رأي الامدي انه ان عين ذلك طريقا للمعترض في دفع كلام المستدل وجب قوله وان امكنه القدح بطريق اخر افضى الى المقصود قوله فلو قال الى اخره يعني انه اذا منع المعلل وجود العلة في محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجودها كما بينا وكان المعلل قد استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض كما استعرفه فتمسك به المعترض فقال ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها في محل النقض فحزم الامدي بانه لا يكون مسموعا ايضا قال لكونه انتقالا من نقض العلة الى نقض دليلها وذكر ان الحاجب مثله ايضا ثم قال وفيه نظر وظاهر كلام المحصول او صريحه يدل على انه مقبول وكلام المصنف يحتمل الامرين وهو الى القبول اقرب ومثال ذلك ان يقول الحنفي من نوى صوم رمضان قبل الزوال لصومه صحيح قياسا على من نوى ليلا والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم في الصورتين لان الصوم عبارة عن الصوم مع النية فيقول الشافعي هو منقوض بما اذا نوى بعد الزوال فان العلة وهي الاتيان بمسمى

الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة فنقول الحنفي لانسلم ان العلة موجودة
هناك فيقول له الشافعي ما ذكرته من الدليل على وجود العلة في صورة
الخلاف دل لعينه على وجودها في صورة النقض ثم قال الامدي وابن الحاجب
وغيرهما ان المعترض بالحالة هذه ان يقول ابتداء الزمك اما اسقاض دليلك
او اسقاض علتك لان العلة ان كانت موجودة في صورة النقض فقد اسقطت
وان لم تكن موجودة فقد اسقض الدليل اودعوى الحكم هذا هو الطريق الثاني
في دفع النقض وهو ان يدعي المعلل ثبوت الحكم في تلك الصورة التي نقض بها
المستدل من وجوده قد يكون بحثيا وقد يكون تقديريا فالبحثي ان يقول الشافعي
السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل قياسا على البيع فينقضه الحنفي
بالاجارة اذ قبل التاجيل الذي فيها انما هو لاستقرار المعقود عليه وهو
الانتفاع بالعين اذ لا تصور استقرار المنفعة المعدومة في الحال ولا يلزم من كون
الشيء شرطا في الاستقرار ان يكون شرطا في الصحة ومثال التقديري ان يقول المستدل
رق الام علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المغرور بحرية الجارية فان رق الام
موجود مع انتفاء رق الولد فنقول المعلل رق الولد موجود تقديرا الا ترى لو لم تقدر رقه
لوجب قيمته لان القيمة للرق لا للحر والاول وهو التحقيقي يدفع النقض ان كان
ثبوت الحكم فيه مذهبا للمعلل سواء كان مذهبا للمعترض ام لا كما قاله في المحصول
وفي بعض المعترض من الاستدلال على عدمه الاقوال الثلاثة التي تقدمت في العلة
كما قاله ابن الحاجب وغيره واما الثاني وهو التقديري موقف فيه الامام ومختصروا
كلامه وجزم المصنف بانه يدفع ولم يعترض له الامدي ولا ابن الحاجب قوله
او اظهر المانع هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض ومثاله ان يقول الشافعي
القتل العمد العدوان عليه في وجوب القصاص وحينئذ فيجب في المثقل فينقضه الحنفي
بقتل الوالد ولده فنقول الشافعي انما لم اوجب على الوالد لوجود المانع وهو كون
الوالد سببا لوجود الولد فلا يكون الولد سببا لعدمه قال تنبيه دعوى
ثبوت الحكم او نفيه عن صورة معينة او مبهمة ينقض بالاثبات او النفي العام او
وبالعكس اول لما تقدم الكلام في حد النقض ومحل مدرجه وطرق دفعه شرع

طريق

مثل

وان ادعى بعضهم
تقديرا في بعض
صوره معينه
او مبهمه

في بيان ما يكون نقيضا لما لا يكون فنقول دعوى الحكم قد تكون في بعض الصور وقد
يكون عاما في كلها فان كان في البعض ففيه اربعة اقسام لانه ان ادعى ثبوت الحكم
فقد يكون في صورة معينه او مبهمة فدعوى ثبوت الحكم في صورة معينه او مبهمة ينقض
بالنفي العام اي نفي ذلك الحكم عن كل صورة لان الموجبة الجزئية تناقضها السالبة
الكلية لا بالنفي عن بعض الصور لانه لا تناقض بين القصر الحسي ودعوى نفي
الحكم عن صورة معينه او مبهمة ينقض بالاثبات العام اي باثباته في كل صورة لان
السالبة الجزئية لا تناقضها الكلية لاثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض
بين الجزئيين نعم دعوى الثبوت في صورة معينه ينقض النفي عن تلك الصورة وكذلك
العكس ولم يصرح به المصنف واليه الاقسام اشار بقوله دعوى ثبوت الحكم
الى قوله العامين وتقدير كلامه دعوى ثبوت الحكم في صورة معينه او مبهمة ينقض
بالنفي العام ودعوى نفي الحكم عن صورة معينه او مبهمة ينقض بالاثبات العام
وهو من باب اللف والنشر على جعل الاول للثاني والثاني للاول وان كان الامر
عكسه كما قاله الشلوبين ليكون على وفق الترتيب قوله وبالعكس اشار به الى القسم
الاخير وهو ان يكون دعوى الحكم عاما ويدخل فيه ايضا اربعة اقسام وتقديره
ودعوى ثبوت الحكم العام ينقض بنفيه عن صورة معينه او مبهمة ودعوى النفي العام
ينقض باثباته في صورة معينه او مبهمة لان الكلية تناقضها الجزئية ولا ينقض
الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين قال الثاني
عدم التاثير بان ينتفي الحكم بعده وعدم العكس بان يثبت الحكم في صورة اخرى بعلة
اخرى غير الاول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهوا والثاني الصحيح
لانتفاء تقدم اوائله كالمغرب ومنع الترتيب لتقدم ثابت فناقضه والاول
يندفع ان منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين والثاني حيث تمتنع ان منعنا
تعليل الواحد بعلتين وذلك جائز في المنصوصة كالايلاء والعان والقتل
والردة لا في المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما صرفه عن الاخر وعن المجموع اول
الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التاثير وعدم
العكس وانما جمع المصنف بينهما لتقارب معنييهما فعدم التاثير هو ان ينتفي الحكم

بعد زوال الوصف الذي فرض انه علة وعدم العكس هو ان يثبت الحكم في صورة
اخرى بعلة اخرى غير العلة الاولى وسماه الامام العكس والصواب
عدم العكس كما قاله المصنف لان العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة مثال
الاول قول الشافعي في الدليل على بطلان بيع الغائب بيع غير مدري فلا يصح
كالطير في الهواء والجامع بينهما هو عدم الرؤية فقول المعترض عدم الرؤية
ليس معتبرا موثرا في عدم الصحة لنقض هذا الحكم في هذه الصورة بعينها بعد زوال
هذا الوصف فانه ولو راه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه ومثال الثاني
استدلال الحنفية على منع تقدم اذان الصبح بقولهم صلوة الصبح صلاة لا تقصر
فلا يجوز تقدم اذانها على وقتها قياسا على صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم
جواز القصر فقول الشافعي في هذا الوصف غير منعكس لان هذا الحكم وهو منع التقدم
ثابت بعد زوال هذا الوصف في صورة اخرى غير محل النزاع كالظهر مثلا فانها
تقصر مع امتناع تقدم اذانها وهذا المنع لعلة اخرى غير عدم القصر لتحقق زوال
عدم القصر مع بقاء المنع وقد اختلفوا في عدم التاثير وعدم العكس هل يفيدان
ام لا وبنى المصنف الاول على ان الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين
فعند من ذهب الى امتناعه يكون قادحا لانه اذا عدم الوصف المفروض علة مع
بقاء الحكم كما كان من غير ان يكون ثابتا بعلة اخرى يحصل العلم بان ذلك الوصف
غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحا لجواز ان يكون بقاء الحكم لوصف اخر غير
ذلك الوصف المفروض علة واما الثاني وهو عدم العكس فبناه على ان الحكم
الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين ام لا وبناؤه كما مر تقدم فان من جوز
ذلك لا يجعل هذا قادحا لجواز ثبوت حكم في صورة لعلة وثبوت مثله في صورة اخرى
لعلة اخرى وقد علمت من هذا ان الحكم الواحد ان عنى بشخصه بعد زوال العلة
فهو عدم التاثير وان عنى نوعه فهو عدم العكس ووجه كون الاول واحدا بالشخص
ان امتناع بيع الطير في الهواء قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف منع تقدم
الاذان فان الباقي منه بعد العلة وهي كون الصلوة لا تقصر انما هو المنع في الجملة
والذي كان ثابتا مع علة العلة انما هو منع غير هذا لكنهما مشتركان في النوعية

وهو منع تقدم الاذان وبناء عدم التاثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه ان
يكون المراد بنفي الحكم فيه انما هو البقاء في تلك الصورة بعينها فافهم اذا علمت
ذلك فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذاهب احدها يجوز مطلقا
واختاره ابن الحاجب والثاني لا يجوز مطلقا واختاره الامدي والثالث يجوز
في المنصوصة دون المستنبطة واختاره الامام كما نص عليه بعد هذه المسئلة
في الكلام على العرق وتابعه المصنف هناك ان مقتضى كلام المصنف ان الخلاف
جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع وقال الامدي محل الخلاف في الواحد بالشخص واما
الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وهذا الخلاف هو المعتبر عنه بان العكس هل هو معتبر
في العلل ام لا فالامام لما حكاه هنا ذكر ان العلل الشرعية لا تشترط فيها العكس
قال وفي العقلية خلاف بين اصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو انه
لا بد من اشتراطه ثم اختصرها صاحب التحصيل كلامه على وجهه واما صاحب الحاصل فانه نقل عن الاشاعرة
انهم خالفوا في الشرعيات والعقليات وليس مطابقا لما في المحصول واذا جمعت بين ما
قاله الامام هنا وبين قوله انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين علمت
ان حكمه بجواز الحكم العكس في العلل الشرعية انما هو في المنصوصة دون المستنبطة
ثم استدل المصنف على ان الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع
فان اللعان والايلاء علتان مستقلتان في تحريم وطء المراة وكذلك من ارتد والعياذ
بالله تعالى وجنى على شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة في ازالة دمه واذا ثبت
ذلك في الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الاولى لان كل من قال بالاول
قال بالثاني بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف فاعلمه واجتنب ما
قاله الشارحون منه نعم التمثيل بالايلاء فاسد لان الزوجة لا تحرم اصلا وليس فيه
الا الحث على تقدير الوطء وهذا المثال لم يذكره الامام هنا غير انه ذكر في موضع اخر
ما يوافقه فلعله المصنف وكانه توهم ان الحلف على الشيء يكون تحريما له ولو مثل الظهار
لاستقام واما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بان الحكم فيها انما هو مستدام بما
لم يجتهد انه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين لان ظن ثبوت الحكم لاجل
احد الوصفين يصرفه عن ثبوته لاجل الوصف الاخر لاجل تجرد الوصفين وحينئذ

الخلاف

علتان

فلا يحصل الظن بعليته كل منها ومثال ذلك اذا اعطى شيئا لفقير فقير فانه
يحتمل ان يكون الاعطا للفقه وان يكون للفقر فلا يجوز اسناده اليهما لما قلناه
وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة واختلف القائلون بالجواز اذا اجتمعت
فقيل كل واحدة علة مستقلة ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة وقيل
العلة واحدة لا بعينها اذا علمت جميع ما قاله المصنف وهو ان عدم التاثير
وعدم العكس انما يقدحان اذا امتنعنا تعليل الحكم الواحد بعلتين وان الراجح في
التعليل بعلتين منعه في المستنبطة دون المنصوصة وهو خلاف ما في المحصول
فان حاصل ما فيه انهما يقدحان **قال** الثالث الكسر وهو عدم تاثير احد
الجزئين ونقض الاخر كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قيل
خصوصية الصلوة ملغى لان الحج كذلك فبقي كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض
الثالث من الطرق الدالة على ابطال العلية الكسر وهو ان يكون العلة مركبة
فيبين المعترض عدم تاثير احد جزئيها ثم ينقض الجزء الاخر كما اذا استدل
الشافعي على وجوب فعل الصلوة في حال الخوف بان صلوة الخوف صلوة يجب قضاؤها
فيجب اداؤها قياسا على صلاة الامن فالعلة كونها صلوة يجب قضاؤها وهو مركب
من قيدين فيقول الخصم خصوصية القيد الاول وهو كونه صلوة ملغى لا اثر له
لان الحج كذلك اي يجب قضاؤه فيجب اداؤه مع انه ليس بصلوة فبقي كونها عبادة
يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع انه لا يجب
اداؤها وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علته لوجوب ادائه
غير مستقيم فان التطوع يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه وقد اختار الامدي ان الكسر
لا يقدح كما اختاره المصنف لكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف
الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن الاكثرين انه لا يقدح واختاره ومثل
له بان يقول الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فيترخص كالعاصي في سفره
ويبين مناسبة السفر للترخص بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجد
في الحضر في حق ارباب الصنائع واختار ابن الحاجب في جميع ذلك ما اختاره الامدي
قال الرابع القلب وهو ان يربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا له باصله وهو

اما

الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر بالاجتهاد واطراح للاخر قال بخلاف ما
اذا تعارضا من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما اذا علمنا انهما تعارضا فانه
لا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر اصلا كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح
احدهما على الاخر فالحكم التخيير كما قاله في المحصول وقد جزم المصنف بذلك في الاقسام
السابقة واستفدنا من كلامه هنا ان الصحيح عنده في تعادل الامارتين انما هو التخيير
فانه لم يصحح هناك شيئا **قال** مسئلة قد يرجح بكثرة الادلة لان الظنين اقوى
قيل تقدم الخبر على الاقيسة قلنا ان اتحد اصلها فمتحد والا فممنوع **اقول** قد ذهب
الشافعي كما قاله الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة لان كل واحد من الدليلين
يفيد ظنا والا لم يكن دليلا والظن الحاصل من احدهما غير الظن الحاصل من الاخر لاستحالة
اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولا شك ان الظنين اقوى من الظن الواحد والعمل بالاقوى
واجب لكونه اقرب الى القطع واستدل المخالفون بانه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة لكانت
الاقيسة المعارضة للخبر متقدمة عليه وليس كذلك بل يتقدم الخبر عليها اتفاقا
واجاب المصنف بان تلك الاقيسة ان اتحد اصلها اي المقيس عليه فيها كانت تلك
الاقيسة كلها في الحقيقة قياسا واحدا لان الاقيسة متعددة بل لانها لا تتغاير حينئذ الا
اذا علل حكم الاصل في كل قياس منها بعلة اخرى وتعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين
ممنوع على ما مر واذا كان ممنوعا كان الحق من تلك الاقيسة انما هو قياس واحد فاذا
قدمنا الخبر عليها لم نقدمه الا على دليل واحد وان لم يكن اصلها متحدا بل كان متعددا
فلا نسلم ان الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الاقيسة عليه

الباب الثاني في ترجيح الاخبار

وهو على اوجه الاول بحال الراوي فترجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه
الراوي وعلمه بالعربية وافضليته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة وجليس
المحدثين ومختبرا ثم معدلا بالعمل على روايته وبكثرة المزكين وبحثهم وعلمهم وحفظه وزيادة
ضبطه ولو لالفاظه عليه الصلوة والسلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم
التباس اسمه وتاخر اسلامه **اقول** لما فرغ المصنف من الاحكام الكلية للترجيح
شرع في ذكر الاسباب المرجحة فعقد لها بابين بابا في ترجيح الاقيسة وبابا في ترجيح الاخبار

فيرجح بعضها على بعض بتتبعه اوجهه الاول ما تعلق بحال الراوي وهو عشرون
حالا احدها الاول كثرة الرواة فيرجح بها عند الامام والآمدي واتباعهما
لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر بعدد مراحتمالها على الاقل فيكون الظن الحاصل
من الخبر الذي رووه اكثر من الخبر الآخر والعمل بالاقوى واجب وقال الكرخي لا اثر للكثرة
هنا في الشهادة الثاني قلة الوسائط على الاسناد فاذا كان احد الخبرين المتعارضين
اقل وسائط كان مقدما على الآخر لان احتمال الغلط والكذب فيما قل الثالث
فقه الراوي فالخبر الذي يكون راويه فقيها مقدم على من ليس كذلك سهلا فيما
خلافا لمن خص ذلك بالخبر المروي بالمعنى قال في المحصول الحق الاول لان الفقيه
يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز ان يعمل على خلافه
بحث عنه وسأل عن متقدما نه وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال
بخلاف العامي الرابع علم الراوي بالعربية لما ذكرنا في الفقيه الخامس الافصحية
اي في العربية او في الفقه كما قاله الامام فالخبر الذي يكون راويه افقه او الى مقدم
على الآخر لان الوثوق بقوله الاعلم انم السادس حسن اعتقاد الراوي فالخبر
الذي يكون راويه ستيا مقدم على ما رواه المعتزلي والرافضي وغيرهما من المبتدعة
السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه اعرف كترجيح الصحابة خبر عائشة في
التقاء الختانين على خبر ابن عباس وهو انما الماء من الماء ومنه اضا كما قاله في المحصول
ترجيح الشافعي رضي الله عنه خبر رافع في تزوج ميمونة على خبر ابن عباس في تزوجها
محرما لكون ابي رافع هو السفير في ذلك الثامن كون الراوي جليس المحدثين لانه
اعرف بطرق الرواية وشرائطها وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلماء
كما قاله الامام وغيره بل اشترك الراوي في اصل المجالسة ولكن كان احدهما اكثر لزوم
فانه يقدم كما في المحصول ايضا ولم يفرض المسئلة الا في ذلك والاقتصار على مجالسة المحدثين
ذكره ايضا صاحب التحصيل التاسع كون الراوي مختبرا لخبر العدل الذي عرفت
عدالته بالممارسة والاختبار راجح على خبر الذي عرفت عدالته بالتزكية او بالعمل
على روايته او بان روى عنه من شرطه ان لا يروي الا عن العدل لغاية سبق في
باب الاخبار ان التعديل يحصل بهذه الطرق كلها العاشر كون الراوي معدلا

بالعمل على روايته اي بثبت عدالته بعمل من روي عنه فالخبر الذي يكون راويه معدلا
بهذا الطريق راجح على الذي يكون راويه معدلا بغيره وانما عبر المصنف بقوله ثم معدلا
ليعلم ان التعديل بالاختبار المتقدم على هذا الطريق فلخص ان التعديل بالاختبار اعلى المراتب
ثم التعديل بالعمل ثم التعديل بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذي يتقدم عليه
التعديل بالعمل فان اراد به التلفظ بالتزكية فقد جزم الآمدي وابن الحاجب وغيرهما
بعكسه صرحوا بان التعديل صريح القول راجح على التعديل بالعمل بالرواية او الحكم بالشهادة
لان التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف الحكم او العمل فانه يحتمل استنادهما الى شيء آخر
موافق للشهادة او الرواية وان اراد به الرواية عنه وهو الذي صرح به صاحب الحاصل
فالرواية لا تكون تعديلا الا اذا شرط الا يروي الا عن العدل ومع التصريح بهذا الشرط
لا تفاد الرواية عن التعديل باللفظ وحينئذ يأتي فيه ما تقدم بل هو اولى منه
ولم يذكر الامام هاتين المسئلتين بل ذكر ان الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ثم ذكر
ان المزكي اذا زكى الراوي فان عمل الخبر كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى
خبرا وهذا غير ما ذكره المصنف الا ان يجعل الباقي كلامه اعني كلام المصنف بمعنى
المصاحبة فكون تقدير قوله ثم معدلا بالعمل اي مقرونا مع العمل فحينئذ لا يخالف كلام
احد ممن تقدم وليس في كلام الامام واتباعه تعرض الى الحكم بالتعديل مع التعديل بالعمل
بحكم لعمل وقال الآمدي ان الحكم اولى لان الاحتياط فيه ابلغ الحادي عشر كثرة
المزكين للراوي وهو واضح الثاني عشر كثرة بحث المزكين عن احوال الناس واليه
اشار بقوله وبحثهم تقدس وكثرة بحثهم زيادة عدالتهم والوثوق بهم كما قاله ابن
الحاجب الثالث عشر كثرة علم المزكين بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول
لكون الثقة بقولهم اكثر لاحوال الراوي كما قاله الثالث رحمه الله فيما تقدم مايدل
عليه الرابع عشر حفظ الراوي وهذا الكلام محتمل لامرين صرح باعتبارهما في
المحصول احدهما ان يكون قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فاكتفى بحفظ
اولا لانه ابعد عن الشبهة قال وفيه احتمال الثاني ان يكون احدهما اكثر حفظا اي
اقل نسيانا فان روايته راجحة على من كان نسيانه اكثر فان حملنا كلام المصنف على
الثاني فيكون معطوفا على لفظ المزكين من قوله وبكثرة المزكين تقدس وبكثرة حفظه

الخامس عشر زيادة ضبط الراوي والضبط هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام
بأمره فاذا كان احدهما اشد اهتماما به واعتناء ولو كان ذلك يعني زيادة الضبط
لالفاظ الرسول عليه الصلوة والسلام بان يكون اكثر حرصا على مراعاة كلماته وحروفه
قاله في المحصول فلو كان احدهما اكثر ضبطا لكنه اكثر نسيانا وكان الاخر بالعكس
ولم تكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمنع قبول خبره فالاقرب التعارض وهذا
الذي قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون
السادس عشر دوام عقل الراوي فترجح الخبر الذي يكون راويه سليم العقل دائما
على الخبر الذي اختلط عقل راويه في بعض الاوقات هكذا اطلقه المصنف تبعا للحاصل
والتحصيل وشرط في المحصول مع ذلك ان لا يعلم هل رواه في حالة سلامة عقله ام في
حال اختلاطه السابع عشر شهرة الراوي لان الشهرة بالمنصب وبغيره مانعة
من الكذب ومانعة ايضا من التلبيس عليه الثامن عشر شهرة نسبه التاسع عشر
عدم التباس اسمه فان التبس اسمه باسم غيره من الضعفاء وصعب التمييز كما قاله
في المحصول كانت روايته غير راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح
بالنسبة الى الاسم الواحد وهذا قد دخل في كلام المصنف وسبب مرجوحيته
ان صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل بان يكون هناك غير عدل
يسمى باحد اسميه فاذا روى عنه راو ظن السامع انه يروي عن العدل فاذا
كان اسمه واحدا قل احتمال اللبس العشرون تاخر اسلام الراوي فالخبر
الذي يحتمل كون راويه متاخرا الاسلام عن راوي الخبر راجح لان تاخر الاسلام دليل تاخر
روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل وابن الحاجب حكما وتعليلا فتبعهما المصنف
وجزم الآمدي بعكسه لقوة اصالة المتقدم في الاسلام ومعرفته واما الامام
فانه ذكر ايضا كما قاله المصنف لكن شرط فيه ان يكون سماعه وقع بعد اسلامه ثم قال
والاولى ان يفصل فيقال المتقدم اذا كان موجودا في زمان المتاخر لم يمتنع ان يكون
روايته متاخرة عن رواية المتاخر فاما اذا علمنا ان المتقدم مات قبل اسلام
المتاخر او علمنا ان روايات المتقدم اكثرها متقدم على روايات المتاخر فهاهنا
يحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب قال الثاني اذا وقت الرواية فترجح الرواية

في البلوغ

على الرواية في الصبي وفي البلوغ والمتحمل وقت البلوغ على المتحمل في الصبي وفيه ايضا قولان
الوجه الثاني الترجيح بوقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك امرين اشار
اليهما بقوله فترجح الرواية في البلوغ الى اخره لكن الثاني منهما انما هو ترجيح
بوقت التحمل كما سيأتي والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين التقرير الاول
ان يكون المراد ان الراوي يحدث في زمان البلوغ فقط راجح على روي ذلك الحديث
مرتين مرة في بلوغه ومرة في صباه لان الراوي في هاتين الحالتين يكون متحملا
وقت الصبي بالضرورة ولا شك ان الاعتماد على ضبط البالغ اكثر قول والمتحمل
يعني ان المتحمل الحديث في زمان بلوغه راجح الرواية ايضا على من تحمله مرتين مرة في
صباه ومرة في بلوغه لجواز ان يكون روايته بواسطة تحمله الواقع في حال
الصبي دون الواقع في حال البلوغ والى الوقتين اشار بقوله وفيه ايضا اي في البلوغ
منتهيا الى ما ذكره وهو التقرير الثاني ان المراد ان الخبر الذي يكون
راويه لا يروي الا حديثا لا في وقت بلوغه راجح على خبر الذي لم يروها الا
في صباه او روى بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال ان يكون هذا الخبر من
مروياته في حال الصغر ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول في التحمل اضافة ترجح
الخبر الذي لم يتحمل راويه الا حديثا لا في زمان بلوغه على من لم يتحمل الا في زمن صباه
او تحمل بعضها في بلوغه وبعضها في صباه لاحتمال ان يكون هذا الحديث من الاحاديث
المتحملة في حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار اليهما فمن الشارحين من
قرره بالاول ومنهم من قرره بالثاني وكلام الامام يحتمل كلا منهما فان اراد المصنف
الثاني وهو الاقرب الى كلام الامام فهو صحيح وان اراد الاول فهو بعيد والمعنى
لا يكاد ان يوجد التصريح به لاحد وايضا فان ما ذكره في الرواية فهو داخل
تحت هذا التقدير فما ذكره في التحمل لان الراوي في البلوغ الذي قدم على الراوي
في الصبي وفي البلوغ ان تحمل في البلوغ فقد مه انما هو تقديم لمن تحمل في البلوغ
على من تحمل في الصبي لان الرواية في الصبي والبلوغ تستلزم زمان التحمل في الصبي قطعا
وقد ذكره هو من بعد وان كان قد تحمل في الصبي ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف
يتقدم على من شاركه في هذا العنصر وزاد عليه بان روى مرة اخرى في الصبي لا جرم ان

الآمدي وابن الحاجب وصاحب الحاصل لم يذكروا سوى التحمل وقد وقع كذلك في
نسخة بعض الشارحين فشرحه ثم استدل عليه بان هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه
في الترجيح بوقت الرواية والنسخة التي وقعت لهذا الشارح غلط الثالث
بكيفية الرواية فرجح المسند على رفعه والمحلى بسبب نزوله ولفظه ومالم يذكر
راوي الاصل قوله الوجه الثالث الترجيح بكيفية الرواية وهو اربعة امور
الاول ترجيح الخبر المسند على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذي اختلف
في كونه مرفوعا اليه او موقوفا على الصحابي الثاني الخبر المحكي لسبب نزوله راجح
على الخبر الذي لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوي لسبب النزول يدل على اهتمامه
بمعرفة ذلك الحكم وهذا اذا كانا خاصين فان كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله
الامام هنا ونص عليه الشافعي كما تقدم نقله عنه في الكلام على ان خصوص السبب لا
يخصص قال ابن الحاجب اللهم الا اذا تعارضا في صاحب السبب فانه اولى لان ترك
الجواب مع الحاجة ما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة ثم ان المصنف لو عبر
بالورود عوضا عن النزول لكان صريحا في تناول الاخبار الثالث يرجح الخبر المحكي
بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام على الخبر المروي بالمعنى وكذلك على الخبر الذي
يحتمل ان يكون مرويا بالمعنى كما قاله في المحصول لان المحلى باللفظ مجمع على قبوله بخلاف
المحلى بالمعنى الرابع اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار لم تقبل
وان تردد قبلت كما سبق في الاخبار فان قبلناها فكون الخبر الذي لم ينكره راوي
الاصل راجحا عليه وتعبير المصنف بقوله راوي الاصل هو عبارة الامام ايضا
ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل الصواب زيادة ال في راوي او حذفه الى عليه
قال الرابع بوقت ورود فترجح المدنيات والمشعر بعلو شان الرسول صلى
الله عليه وسلم والمتضمن للتخفيف والمطلق على متقدم التاريخ والمورخ بتاريخ
متاخر والمتحمل في الاسلام اقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر
وهو ستة اقسام ذكرها الامام وضعفها فاهمل ذلك احدها الاباحة والاخبار
المدنيات راجحة على المكيات واعلم ان المصطلح عليه بين اهل العلم ان المكي
هو ما ورد قبل الهجرة سواء كان بمكة او غيرها والمدني هو ما ورد بعدها سواء كان

والفهم والصواب الامساك عن العمل بالاصحابة فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير
نكير فكان اجماعا قال السائل سلمنا ان العام مالم يظهر المخصص وان
ضعف اوجب طلبه اولا لم قلتم لوجب طلب المجاز للتحرز عن الخطا واللازم منتف
قال عارض دلالة العام احتمال قلنا الاصل يدفعه اقول هل يجوز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جزم الصيرفي ومنعه ابن سريج
هكذا قاله الامام واتباعه ولم يرجح شيئا منها في كتابيه المحصول والمنتخب لكنه اجاب
عن دليل ابن سريج وفيه اشعار عليه الى الجواز وبهذا صرح صاحب الحاصل بانه
المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم المنع فيه اعني في المحصول في اواخر
الكلام على باقي البيان عن وقت الخطاب واعلم ان اثبات الخلاف على هذا الوجه
غير معروف ولا مستقيم فان الذي قاله الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم
انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يجب
الا يغلب على الظن عدم المخصص ونقله الآمدي عن الاكثرين وابن سريج والذي
الماضي وجماعة انه لا يشترط القطع بعدمه ويحصل الاكتفاء بالظن واشتهار
كلام العلماء فيهما من لم يذكر احد منهم مخصصا وحمل الغزالي قولهما انه لا يكفي
الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون النفس بانعدام اذ لو
هذا ما علم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عموم قبل دخول وقت العمل به كانه
قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه لان الظن
مخصص فيتعذر ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين في الاوسط وغيرها ان
وخطاه قوله لنا الى آخره شرع في نصب الدليل على القول الذي انفرد
به الامام وتبعه عليها ما لم قلتم لو وجب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا
هذا المعنى بعينه موجود في الحاجة الى الدافع المسقط وهو طلب المجاز وانه لا
يجب انتفاء فكذلك المدفوع وهو طلب المخصص والجواب ان قولكم ان احتمال وجود
مخصص عارض دلالة العام اذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا لا على السوا
بل الظاهر عدم التخصيص ترجيح من غير مرجح وقوله احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو
دلالة ولا يجوز فيه غيره ذلك واجاب المصنف بان الاصل يدفع ذلك

المخصص مع سؤاله

قال التمسك بالعام قبل طلب المجاز في التمسك بالحقيقة قبل البحث عن المعارض

الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند اتحاد الزمان ولك
ان تقول الاستقراء يدل على ان الغالب في العمومات التخصيص والعام المخصوص مجاز وحينئذ
يكون الامر مرددا بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام المصنف انهما
سيان فيكون العموم مساويا للتخصيص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن برهان
الاولى

قال الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل فالمتصل اربعة
الاستثناء وهو الاخراج بالا غير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز أقول
وفيه مسائل قد عرفت فيما تقدم ان المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم وانه يطلق ايضا مجازا
على الدال على التخصيص وهذا هو المراد هنا وهو منفصل ومتصل والمتصل
ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ الذي دل على العام والمنفصل
عكسه وقسم المصنف المتصل الى اربعة اقسام وهي الاستثناء والشرط والصفة
والغاية واهمل حاسما ذكر ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك اكرم الناس وبنا
الاول الاستثناء وتعريفه بما ذكر المصنف وقوله بالاخراج جنس يشمل
المخصصات كلها وقوله بالا يخرج ما عدا الاستثناء وقوله غير
الصفة احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي يكون تابعة لجمع منكور
غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي غير الله وقولها
ليست بالاستثناء وقوله ونحوها اي كحاشى وخلا وعدا وسوى وفي الحد
نظر من وجوه احدها انه اخذ في التعريف لفظ الا وهي من جملة ادوات
الاستثناء فيكون تعريفا للشيء بنفسه الثاني ان الاتيان بالواو في قوله
ونحوها لا يستقيم على صوابه الاتيان بأو والثالث ان المراد بقوله ونحوها اي
في الاخراج فيتناول الحد مثل قولنا اكرم الناس الا العلماء ولا تكرم زيدا وانه مخرج وليس
باستثناء وكذلك سائر المخصصات لغة واعلم ان المراد انه يقوم مقامه في الاستثناء
فهو دور والرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج اليها لان الا
والحالة هذه لا تخرج شيئا فهي مستغنى عنها بقوله الاخراج وانما ابتدأ الامام
ولا اتباعه الا ان يقال قد تقرر ان الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الاخراج
كما تقدم فاذا كانت مخرجة اي مما يجوز ان يدخل في الاول لانها التي دخوله فيه وهو
نظر

الاولى

الاولى

نظر الاولى ان يقال احترز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم الا زيدا فانه
يجوز فيه وفي امثاله من العارف جعل الا للصفة ورفع ما بعدها فانص عليه ان
عصفور وغيره وان كان قليلا قوله والمنقطع مجاز هو جواب عن سؤال
مقدر وهو ان الاستثناء قد يكون متصلا كقام القوم الا زيدا او منقطعا اهام
القوم الحمار او المنقطع لا اخراج فيه فيكون وارد على الحد وحاصل
جواب ان الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان مجازا بلا خلاف
كما قاله ابن الحاجب في المختصر البتة لكنه مجاز عند الاكثرين كما نقله الآمدي بدليل
عدم تبادر ذلك من الحاجب واذا قلنا انه حقيقة فقيل انه مشترك وقيل
متواطئ وعلى ان الشيء انما سمي بعضهم انه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازا
قال الاولى بشرطه الاتصال كما هو اجماع الادباء وعن ابن عباس جوازه قياسا
على التخصيص بغير وبالجواب النقض بالصفة والغاية وعدم الاشعار
وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف والقاضي ان ينقص منه لنا النقل
عن العشرة الاتسعة لزم واحدا جماعا وعلى القاضي استثناء المخلصين من الغاوين
وبالعكس قال تبسي فيستدرك وينقض بما ذكرناه أقول الاستثناء شرطه
احدها اتصاله بالمستثنى منه اتصالا عاديا لا حقيقيا ودليله اجماع الادباء
اي اهل اللغة ولان غير المتصل بقصر وتسعال وادراك البعد لطول الكلام
المسمى منه فانه يعد في العادة متصلا ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء
المنفصل ثم اختلفوا فنقل عنه الآمدي وابن الحاجب انه يجوز الى شهر ونقل عنه
المازري قولا انه يجوز الى سنة وقولا آخر انه يجوز ابدا وهو اختيار القرافي
في النقل عنه كالشيخ ابي اسحق واما الجويني والغزالي وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح
به ابو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فانهم الجميع قد نقلوا في اثبات اصل هذا المذهب
وشرعوا في ادلته الامام صاحب المعتمد فنقله عن غير الكاروا ولا تأويل مما توقف النقلي
اثبات هذا المذهب غير المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا ايضا في كيفية الاستثناء على الاداء
الثلاثة المتقدمة غير المصنف بقوله خلافا فافهم ذلك فانه من مباحث
كلامه واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة

الاولى

الاولى

كان

والرابع ان كلامنهما مخصص وحواشه النقض بالصفة والغاية ولدلالة الشرط
وارد لانه نقض حوار انفصالها وهو باطل ابقاء واوانصا فالقول الخصص المفصل
مستقل ولذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثنا قوله وعدم الاستواء هذا
هو الشرط الثاني من شروط الاستثنا وهو معطوف على الاتصال اي شرطه
الاتصال وعدم الاستواء فلا نضر استثنا المساوي ولا الاكثر فان استوعبا
نحو له على عشر الا عشرة فهو باطل بالاتفاق كما نقله الامام والآمدي واتباعهما
لانقضائه الى اللغو وقال القرافي عن المحصول لان ظاهره ان في صحته قولين وشرط
الحنابلة ان لا يريد المستثنى من المستثنى منه بل يكون ما مساويا او ناقصا عن
وشرط القاضي اي في القول الاخير من اقواله كما قاله الآمدي وغيره ان يكون
ناقصا عن النصف واعلم ان الآمدي وابن الحاجب نقلا عن الحنابلة اشتراط
المساوي ايضا على عكس ما قاله المصنف ولم نقف على الامام ولا محرروا كلامه
للنقل عنهم واستدل للنصف بامرين احدهما وهو دليل على القاضي والحنابلة
معا انه لو قال قايل على عشر الا تسعة لكان باقرارهم واحدا جماع العقلاء دل
على صحته قال الآمدي وهذا الاستدلال خطا فان هذا الاستثنا عند الحكم
بمثابة الاستثنا المستغرق وانما نقول يلزم الواحد من قول بصحة استثنا
الاكثر الثاني وهو دليل على القاضي خاصة استثنا الغاوين من المخلصين
في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وبالعكس
اي استثنا المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية عن ابليس قال فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ووجه الاستدلال ان القرآن استوفا فانه يدل
على حوار النصف وان احدهما اكثر لكن ايضا لانه لما استثنى دل منهما معا
استثنى الاكثر دل على حوار النصف بطريق اولى وهذا لا يرد على الحنابلة لاحتمال
ان يكون ما استثنوه مساويا لهم يجوز استثنا المساوي على ما يقتضيه نقل النصف في هذا الاستدلال
نظر من لانه اوجه احدهما ان الحكم ان يقول ان قوله تعالى ان عبادي ليس لابليس
عليهم سلطان ان الغاوين اقل من غير الغاوين اي من العباد الذين لا سلطان لابليس عليهم لا ابليس
وليس فيما تعرض لكونهم اقل من المخلصين حتى يلزم على العكس الذي الناسد وانما

يلزم

في المدينة او في مكة او في غيرهما وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لانه لو كان
كذلك لكان المدني ناسخا للمكي بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسئلة في تعارض النصين
واوضحنا ان تقديم الناسخ على المرجح ليس مرجحا بالترجيح كما نص عليه الامام في
الكلام على الترجيح بالحكم بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة متقدم على الوارد في
مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة او لم يعلم الحال والعلة فيه ما قاله
الامام ان الغالب في المكان ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل
ملحق بالكثير فيحصل الظن بان هذا الحديث الوارد في مكة انما ورد قبل الهجرة وحينئذ
فيجب تقديم المدني عليه لكونه متاخرا الثاني المشعر بعلو شان الرسول صلى الله
راجح على ما لا يكون كذلك لان ظهور امره وعلو شانه كان في اخر عمره فدل على المتاخر
هكذا اكثر المصنف تبعا للحاصل وذلك لاولى ان يفصل فقال ان دل احدهما
على العلو والاخر على الضعف قدم الدال على العلو واما اذا لم يدل الاخر لا
على القوة ولا على الضعف فمن ان يتقدم الاول عليه وقد يجاب عما قاله بانه اذا
كان المتاخر سببا للرجحان فالدال على العلو معلوم المتاخر او مظنونه بخلاف ما
لم يظن دليل على شيء وما تقطع برجحانه او يظن راجح تقطع برجحانه على ما لا يكون كذلك
واوضحنا ذلك في المسالك من هذا القسم ما يعكر عليه فتامله الثالث المتضمن
للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لانه اظهر واخر فان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يغلظ في ابتداء الامر زجرا عن العادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف هكذا ذكره
صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف واخلاق هذه الدعوى مع ما سياتي من ان
المحرم متقدما على المبيح لا يستقيم وقد جزم الآمدي بتقديم الدال على التشديد
قال لان احتمال تاخير الظهر لان الغالب منه عليه السلام انه ما كان يشدد
الا بسبب علو شانه ولهذا اوجب الحد ان شيا فشيا وحرم الخمر ما شيا
فشيا ونقله ابن الحاجب على ذلك واعلم ان الامام ذكر هذا الحكم في حادثة
كان عليه السلام يغلظ فيها زجرا للعرب عن عاداتهم ثم خفف فيها نوع تخفيف
ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسئلة لترتيب العدول الى التخفيف في
نوع ان يتقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف وحينئذ

فليس من الامدي والامام اختلاف وسيأتي في الفروع الفائدة كلام آخر متعلق بهذا
الرابع الخبر المروي مطلقا اي من غير تاريخ مقدم على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم
لان المطلق اشبه بالمتأخر وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان
متأخرا لكان الحكم بخلافه كما سيأتي الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ متأخر
اي وارد في اخر عمره عليه الصلوة والسلام على الخبر المطلق لانه اظهر تاخرا ومثله
الامام بانه صلى الله عليه وسلم صلى في مرضه الذي توفي فيه صلى بالناس قاعدا والناس
قيام وهو يقتضي جواز اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم واذا صلى
جالسا فصلوا جلوسا اجمعين وهو يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه
السادس اذا اسلم الراويان في وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم
احدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره راجح على الذي لا يعلم هل تحمله الاخر
في حال اسلامه ام في حال كفره كما قاله في المحصول قال لانه اظهر تاخرا قلت
الخامس باللفظ فرجح الفصيح على الافصح والخاص وغير المخصص والحقيقة والاشبه
بها الشرعية ثم العرفية والمستغني عن الاضمار والدال على المراد من وجهين
وبغير وسط والمروي الى علة الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد
الوجه الخامس هو الترجيح باللفظ وهو بامور الاول ان يكون احد الخبرين
فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فان الفصيح متقدم اجماعا
للاجماع على قوله قال الامام بخلاف الركيك فان منهم من رد ه لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلامه ومنهم من قبله وحمله على ان الراوي
روى باللفظ نفسه واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا لبعضهم لان الرجل
الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح الثاني يرجح الخاص على العام لما تقدم
في موضعه الثالث العام الباقي على عمومه راجح على العام المخصص للاختلاف في
حجيته وهذا القسم يستغني عنه كما سيأتي من يقدم الحقيقة على المجاز لان العام
المخصص مطلقا مجاز عند المصنف الرابع يرجح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة
على المستعمل بطريق المجاز لان دلالة الحقيقة اظهر وهذا اذا لم يكن المجاز غالبا
فان غلب ففيه خلاف سبق في موضعه الخامس اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل

باحدهما الا بارتكاب المجاز وكان مجاز احدهما اشبه بالحقيقة من مجاز الاخر فانه
يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك في المجمل والمبين السادس الخبر المشتمل
على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على الحقيقة العرفية او اللغوية
لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات والظاهر من حاله انه يخاطب
بها ثم ان المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لاشتهار
العرفية وتبادر معناها السابع يرجح المستغني عن الاضمار على المفتقر اليه لان
الاضمار على خلاف الاصل وهذا القسم اندرج داخل في تقديم الحقيقة على المجاز لان
الاضمار نوع من المجاز الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال
عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول اقوى لتعدد جهة الدلالة
التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة لان
قلة الوسائط تقتضي كثرة الظن ومثاله قوله عليه الصلوة والسلام الايم
احق بنفسها من وليها مع قوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فان الاول يدل على صحة نكاحها اذا نكحت نفسها باذن وليها كما يقوله ابو
حنيفة والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ولكن بواسطة لانه يدل على
البطلان عند عدم الاذن واذا بطل ذلك بطل اضافة مع الاذن للاتفاق بين الامة
على عدم الفصل العاشر يرجح الخبر المروي الى علة الحكم على الخبر الذي لا يكون
كذلك لان انقياد الطباع الى الحكم المعلل اسرع الحادي عشر الخبر الذي ذكر
معه معارضه كقوله عليه الصلوة والسلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
يرجح على ما ليس كذلك لان ترجمة انما يكون باعتقاد تاخره عن الخبر الدال على النهي
وتاخره عنه يقتضي النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهي فانه يقتضي النسخ
مرتين لانه لا بد من اعتقاد ورود بعده وحينئذ فيكون ناسخا للاباحة التي هي
والاباحة فيه ناسخة للنهي المخبر عنه وهو المشار اليه بقوله كنت نهيتكم وهذا
التقرير صحيح واضح خلافا لما توهمه بعض شارحي المحصول الثاني عشر الخبر
المقرون بالتهديد كقوله عليه الصلوة والسلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا
القاسم راجح على ما ليس كذلك لان اقترانه بالتهديد يدل على تاكد الحكم الذي

تضمنه وكذلك لو كان المتعدد في احدهما اكثر كما قاله في المحصول واهمله المصنف تبعا للحاصل قال السادس الحكم فيرجح المبقي لحكم الاصل لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يفد والمحرم على المبيح لقوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال والاحتياط ويعادل الموجب والمثبت الطلاق والعتاق لان الاصل عدم القيد ونافي الحد لانه حد ضرر لقوله عليه الصلوة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات اقول الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو بامور الاول ترجح الخبر المبقي لحكم الاصل المقرر المقتضي البراءة الاصلية على الخبر الناقل لذلك الحكم اي الرافع لقوله عليه الصلوة والسلام من مس ذكره فليتوضا مع قوله ان هو الا بضعة منك لان المبقي متاخر عن الناقل اذ لو لم يتاخر عنه لم يكن له فايدة لانه حينئذ يكون واردا حيث لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب واذا كان متاخرا عن الناقل كان ارجح منه وهذا الذي اختاره المصنف ذكر الامام انه الحق ونقل الجمهور انهم يرجحون الناقل لان الناقل يستفاد منه ما لا يستفاد من غيره بخلاف المبقي ولان الاخذ بالمبقي يستدعي تاخر وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير للنسخ لان الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبقي يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين واما اذا قدرنا تاخر الناقل واخذنا به فيه قليل للنسخ لان المبقي حينئذ يكون لا وارد التاكيد حكم العقل السابق وهو عدم العلة وعن الثاني ان رفع حكم الاصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقي تكثير النسخ واما قولهم اعتقدنا تاخر الناقل لكان ناسخا لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الاصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه فانه يكون المنسوخ الا دليلا واحدا الثاني ان الخبر الدال على التحريم راجح على الدال على الاباحة كما جزم به المصنف واختاره لنا الحاجب وكذلك الامدي ونقله عن اصحابنا وعن الاكثرين وقيل يرجح الاباحة لاعتضادها بالاصل حكاه ان الحاجب قيل يستويان واختاره الغزالي ولم يرجح الامام شيا والمراد بالاباحة هنا هو ان الفعل والترك ليسا خلاف المكروه والمندوب والمباح المصطلح لان المحرم يرجح على الفعل كذلك

ذكره ابن الحاجب ولان الدليلين المذكورين في الكتاب يقتضيان ذلك ايضا حيث قالوا لو تعارض امران احدهما امر به عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال الثاني ان الاحتياط يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل ان كان حراما ففي تركه براءة وان كان مباحا فلا ضرر في تركه قوله ويعادل الموجب يعني ان الخبر الموجب فاذا ورد دليلان احدهما يقتضي تحريم شيء والاخر يقتضي اباحته فيتعارضان كذلك اي متساويان واذا تساويا قدم الموجب على المبيح لان المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمساوي للمقدم مقدم والحكم بالتساوي هو راي الامام واتباعه وجزم الامدي بترجيح المحرم لان اعتبار الشرع بدفع المفاسد اكثر من اعتنائه بجلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه ايضا الثالث ترجح الخبر المثبت للطلاق او العتاق على الخبر النافي له خلافا لبعضهم لان الاصل عدم القيد فالخبر الدال على ثبوت الطلاق او العتاق دال على زوال قيد النكاح او ملك اليمين فيكون موافقا للاصل وحينئذ فيكون ارجح وهذا الذي جزم به المصنف جزم به الامدي اضاحكا وتغليطا ثم قال ويمكن ان يقال بل الناهي اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح او اثبات ملك اليمين والدليل المقتضي لصحتها راجح على الناهي له وذكر ان الحاجب نحو ذلك ايضا ولم يرجح الامام شيا بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخي فقط ونقل عن قوم اخرين انهما يستويان الرابع ترجح الخبر الثاني الدال على الحد على الخبر الموجب له خلافا لبعضهم والدليل عليه امران احدهما ان الحد ضرر والضرر منفي عن الاسلام لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الثاني قوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات فان ورود الخبر في نفي الحد توجب الحرم بذلك فلا اقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث وهذا الذي جزم به المصنف جزم به الامدي وابن الحاجب ولم يرجح الامام شيا بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وانكره المتكلمون نعم كلامه في هذا القسم وفي الذي قبله يميل الى ما اختاره المصنف لانه استدل له وكذلك فعل اتباعه كصاحب الحاصل قال السابع بعمل اكثر السلف اقول الوجه السابع الترجيح بالامر الخارجي كما قاله الامام

فرجح احد الخبرين على الاخر لعمل اكثر السلف خلافا لبعضهم لان الاكثر يوثق
للصواب مما لا يوثق له الاقل ولم يرجح الامام شيا بل نقل الترجيح بذلك عن عيسى
بن ابان فقط ثم نقل عن آخرين انه لا يفيد ترجيحا لكونه ليس بحجة وذكر صاحب
الحاصل نحوه ايضا والتعبير باكثر السلف عبر به الامام ايضا وهو يقتضي ان ما
دون ذلك لا يحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الامدي واقتضاه كلام ابن
الحاجب وهذا في غير الصحابة اما الصحابة فان قول بعضهم كاف في الرجحان
كما جزم به الامام **فصل** في امور اخر يحصل بها الترجيح ذكرها الامام واهملها
المصنف الاول ان يكون طريق احد الروايتين ينقل فيها اللبس كما اذا اخبر انه
شاهد زيدا بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من اخبر انه شاهده ببغداد وقت
الثاني ان يذكر المزكي سبب العدالة الثالث ان يجزم احدهما وتقبل
الاخر كذا قال فيما اظن الرابع ترجيح الحديث القولي على الفعلي لان القول ادل
وهذا قد سبق من كلام المصنف الخامس ترجيح المسند على المرسل اذا
قلنا بقبوله وقال عيسى بن ابان تقدم المرسل وقال القاضي عبد الجبار يستويان
السادس رجح قوم بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال وفيه اجتماع
السابع رجح اللفظ المتفق على وضعه لمسماه على اللفظ المختلف فيه الثامن
ان يكون احدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل اخر والآخر ليس كذلك فانه
يقدم الاول في المشبه والمشبه به جميعا لان تشبيه محل بمحل فيه اشارة الى وجه
علة جامعة مثاله قول الحنفية في قوله عليه الصلوة والسلام ايما اهاب
دبغ فقد طهر كالخمر يحال فيحمل ان هذا راجح في المشبه على قوله عليه الصلوة والسلم
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به على قوله صلى الله عليه وسلم
في الحمر الوحشية انها رجس التاسع التاكيد كالتكرار في قوله فنكاحها باحل
باحل فنكاحها باحل **فصل** في مرجحات اخر ذكرها ابن الحاجب تعالى الاول
اهل المدينة او الخلفا الاربعة ورجح الاخف على الاثقل وجزم الامدي
في منتهى السول بعكسه ولم يرجح في الاحكام ويرجح الامر على النهي وحكاه الاقتضاء
سيأتي

على المفهوم وعلى الايماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل
بالعكس لان فائدة مفهوم الموافقة هو التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التاسيس
والتاسيس خير ولم يرجح الامدي في الاحكام شيا نعم جزم في منتهى
السول بما صححه ابن الحاجب ورجح مخصص العام على تاويل الخاص لكثرة الاول
والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل
النكرة المنفية او غيرها لان الشرط كالعلة والحكم المعلل اولى والخطاب
التكليفي على الخطاب الوضعي لاستمال التكليفي على زيادة الثواب واذا ورد
الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم او في
معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمنا ورد الخطاب الاخر شفاها
كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا فالخطاب الشفاهي اولى من المطلق في حق من
ورد الخطاب عليه والاخر اولى في حق الغائبين لانه انما يعمهم بدليل منفصل
واذا كان احد الخبرين اميز في الحاجة من الاخر بان يكون قصد به الحكم المختلف
فيه فهو اولى من الذي لم يقصد به كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فان هذا
قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الاختين فهو اولى من قوله او ما ملكت ايمانكم فانه
لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر المعنعن والمعنعن الى كتاب معروف والمعنعن
الى كتاب معروف على الخبر المشهور ومثل البخاري ومسلم على غيرهما وقد ذكر
ابن الحاجب وغيره مرجحات اخرى سبقت في كلام المصنف في مواضعها

الباب الرابع في ترجيح الاقيسة وهو يرجع
الاول بحسب العلة فرجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم الشرعي
والبسيط والوجودي للوجودي والعدمي للعدمي **اول** لما فرغ المصنف
من ترجيح الاخبار شرع في تراجيح بعض الاقيسة على بعض وهو على خمسة اوجه
الاول الترجيح بحسب العلة وهو امور الاول رجح القياس المعلل بالوصف
المحقق الذي هو مظنة للحكمة كالسفر مثلا على القياس المعلل بنفس الحكمة
كالمشقة ونحوها لان التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق في
مواضعه الثاني رجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي قال الامام

لان العلم بالعدم لا يدعوا الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال
ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة
لا العدم وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة اولى قال وهذا المعنى وان
كان يقتضي ترجيح الحكم على الوصف الحقيقي لكن عارضه كون الحقيقي اضبط
فلذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكم على التعليل بالاوصاف
الاضافية والاوصاف العدمية لكونها عدمية ايضا وفي بعض النسخ زيادة الاضافي
بين الحكم والعدمي هكذا ثم الحكم ثم الوصف الاضافي ثم العدمي وهذه النسخة
مخالفة لاكثر النسخ التي اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما في المحصول
قال المذكور فيه ما ذكرناه اولا الثالث ترجح التعليل بالعدم على التعليل
بالحكم الشرعي هكذا جزم به المصنف وحكي في المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح
فقال يحتمل ان يقال التعليل بالحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالوجود وان يقال
بالعكس لان العدم اشبه بالامور الحقيقية اي من حيث ان اتصاف الشيء به لا يحتاج
الى شرع بخلاف الحكم الشرعي وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجح صاحب التحصيل
العدمي كما رجحه المصنف ومقتضى خلاف المصنف ان التعليل بالوصف التقديري
اولى من الحكم الشرعي لكون التقديري من العدميات ايضا لكن المجزوم به في المحصول
انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعي تعليل بامر محقق فهو واقع على وفق الاصول قوله
والبسيط يعني ان التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب
لان البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطاء بخلاف المركب
وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص قولا ان العلة الكثير الاوصاف اولى
وعندي انها ستان كذا حكاه الغزالي وهذا الثالث هو مقتضى كلام امام الحرمين
في البرهان وهذا القسم ليس منه ومن ما قبله من الاقسام ترتيب لكونه نوعا آخر
من التقسيم فلذلك اتى المصنف فيه بالواو ومثله ايضا القسم الذي يليه قوله
والوجودي الى آخره اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين
وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي
بالوصف الوجودي ارجح من الاقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان

فحملها على المعدوم لا يمكن الا بتقدير المعدوم موجودا ثم على هذا القسم في الاولوية تعليل
العدم بالعدمي وحينئذ فيكون ارجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية
ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح في المحصول حكما وتعليلا
وقوله والوجودي للوجودي اي ورجح الوصف الوجودي لتعليل الحكم الوجودي على
الاقسام الثلاثة وقوله ثم العدمي للعدمي اي رجح على القسمين الباقيين ووقف الامام
في الترجيح من تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب
التحصيل فلذلك سكت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي
اولى من عكسه وقد وقع في بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النساخ واعلم ان قول
الامام ان العلة والمعلولية ثبوتيان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به في غير
موضع لكونهما من النسب والاضافات قال الثاني بحسب دليل العلة فيرجح
الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم ان والباء ثم بالمناسبة الضرورية الاصلية
ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة الاقرب اعتبارا فالاقرب ثم الدوران في محل
ثم في محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الايماء ثم الطرد اقول الوجه الثاني الترجيح
بحسب الدليل الذي يدل على علية الوصف بحكم الاصل كالنص والمناسبة والدوران والسبر
والشبه والايماء والطرد وغيرها وهو على تقسيمه اقسام الاول يرجح القياس الذي
ثبتت عليه وصفه بالنص القاطع وقد اهمله المصنف لكن هل يقدم على الاجماع ام لا
فيه كلام يأتي في الترجيح بدليل الحكم الثاني يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه
بالفاظ ظاهرة على ما ثبتت بغيرها كالمناسبة ونحوها لكونه منصوصا عليه من الشارع
واما اللام فشابهة بالاجماع جهاد ثم ان الالفاظ الظاهرة هي ان واللام والباء فاقوى
اللام لانها اظهر قال الامام واما الباء وان ففي المقدم منهما احتمال وكلام المصنف
تقتضي انهما متساويان وقد تقدم ايضاح ذلك كله في اوائل القياس الثالث
يرجح القياس الذي ثبتت عليته وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقي لان المناسبة
لا تنفك عن العلية واما الدوران فقد لا يدل عليها كالمتضايفين ونحوه مما تقدم ذكره
ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس وقد تكون من
الحاجيات وتعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات وتعبر عنها بالتتمات كما تقدم

ايضاحه فرجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات والمكمل للقسم ملحق به كما قاله
ابن الحاجب فالمكمل للضروري مقدم على الحاجي والمكمل للحاجي مقدم على التحسيني
ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر الذي لا يعاد لها شيء ولم يتعرض
الامام وصاحب التحصيل الى المرجح من اقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدي
وابن الحاجب وغيرهما فقالوا يرجح مصلحة الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال وتعرض
صاحب الحاصل الى القسم الاول فقط وهو ترجيح الديني على غيره فلذلك ذكر المصنف
دون ما عداه وحكى ابن الحاجب مذهبا ان مصلحة الدين موخرة عن الكل لان
حقوق الآدميين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الآمدي ولا بل ذكره سؤالا

نوعه واعلم ان الوصف المناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب جنس الحكم وقد يكون
بالعكس وقد يناسب جنس جنس الحكم وهو قال الامام فالاول مقدم على الاقسام
الباقية والثاني في الثالث كالمتعارضين وهما مقدمان على الرابع قاله ورجح المناسبة
الجلية على الخفية وما ثبت اعتبار جنسه الغريب على ما ثبت اعتبار جنسه القريب
كذا والى ذلك اشار المصنف بقوله الاقرب اعتبارا فالاقرب **الرابع** رجح القياس
الذي ثبت عليته وصفه بالدوران على الذي ثبتت عليته بالسبر او غيره من الطرق
الباقية لان العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق
ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى ايضا ثم ان الدوران قد
يكون في محل واحد وهو ان يحدث في محل الحدوث وصف فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك
المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة مع الاسكار في ماء العنب وجودا
وعدما وقد يكون في محلين كاستدلال الحنفية على وجوب الزكوة في الحلي بدوران
وجوب الزكوة مع الذهب وجودا في المضروب وعدما في التبر فالدوران في محل ارجح
في العلية من الدوران في محلين لان احتمال الخطاء فيه اقل الا ترى انا نقطع في مثالنا
ان ما عدا السكر من الصفات ليس بعلة والا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ما
ثبت في محلين فانه لا يفيد القطع بان غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال ان تكون العلة
فيه هو المجموع المركب من كونه وكونه غير معد للاستعمال **الخامس** رجح القياس
الذي ثبت عليته وصفه بالسبر على الذي ثبت عليته بالشبه وغيره مما نفى كالايماء

والطرد لان منه ما هو علة اتفاقا في الشرعيات والعقليات وهو السبر الحاصر بخلاف
الدوراني فان فيه خلافا مشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة ايضا واختاره الآمدي
وابن الحاجب لانه يفيد قطع العلية الوصف ونفي المعارض له بخلاف المناسبة فانه لا دلالة
لها على نفي المعارض قال في المحصول وهذا اذا كان السبر مظنونا فان كان مقطوعا
به فالعمل به متعين وليس من قبيل الترجيح **السادس** رجح القياس الذي ثبتت
عليته وصفه بالشبه على الذي ثبت عليته وصفه بالايماء لان الشبه تقتضي وصفا
مناسبا والايماء ليس كذلك لان ترتب الحكم تشعر بالعلية سواء كان مناسبا او
غير مناسب وبالضرورة ان الوصف المناسب اولى من غيره وهذا الذي جزم به
المصنف من كون الايماء موخرا عما قبله ذكره الامام بحثا بعد ان نقل ان الجمهور اتفقوا
على تقديم الايماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسبة **السابع** رجح القياس
الذي ثبت عليته وصفه بالايماء على الذي ثبت عليته بالطرد لان الطرد غير مناسب
اصلا كما عرف في موضعه واما الايماء فقد يكون مناسبا وما كان مناسبا في بعض الاحوال
راجح على ما لا يكون كذلك **الثامن** رجح القياس الذي ثبت عليته وصفه بالطرد على ما
بقي من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك والذي نفى منها هو سبر المناط
وفي تاخيره عن الطرد نظر ولم يصرح الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران
والشبه والسبر والطرد وانما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذي ذكره المصنف تابعه عليه
لكنه قد يوجد بعضها من تعليل الامام **وقال الثالث** بحسب دليل الحكم رجح
النص ثم الاجماع لانه فرعه **الرابع** بحسب كيفية الحكم وقد سبق **الخامس** موافقه
الاصول في العلة او الحكم او الاطراد في الفروع **اول الوجه الثالث** الترجيح بحسب
دليل حكم الاصل فرجح من القياسين المتعارضين ما رجح دليل حكم اصله على دليل
حكم اصل الآخر باحد المرجحات المذكورة لكونه مجمعا عليه او خاصا او غير ذلك وهذا
انما يمكن في الادلة الظنية لما علمت انه لا ترجيح في القطعيات ولا بين القطعي والظني
ثم ان كانت تلك الادلة الظنية من باب الآحاد امكن ترجيح بعضها على بعض بالمرجحات
والسند ان كانت متواترة لم يمكن الترجيح الا بالمتن خاصة كما قاله في المحصول وهو
ظاهر ثم ذكر المصنف انه يرجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص كتابا او سنة كان

على القياس الذي ثبت حكم اصله بالاجماع ورجح الاجماع على غيره كالقياس ان
جوزنا اثبات حكم الاصل به وتوجيه الثاني ظاهر ولذلك سكت عنه المصنف رحمه الله
واما الاول فتوجيهه ان الاجماع فرع عن النص لان حجيته انما تثبت بالادلة
اللفظية ولا شك ان الاصل متقدم على الفرع وهذا الذي جزم به ابداه الامام
اشكالا فقط فانه نقل عن الاصوليين تقديم الاجماع ثم قال وهذا مشكل وعلله
بما قلناه من كونه فرعا له نعم رجح صاحب الحاصل باختيار فتبعه عليه المصنف

الوجه السادس الترجيح

الوجه الرابع عشر بكثرة الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه
منه وحينئذ فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح والقياس المثبت الطلاق
على النافي لها والمثبت حكم الاصل على الناقل وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهوا
منه فانه احاله على ما تقدم والذي تقدم هو العكس ولستوى القياس الموجب والمحرم
كما تقدم ايضا الوجه الخامس الترجيح بامور اخر بي اولها وثانيها من قسم العلة
وثالثها من قسم الحكم وكان ينبغي ذكر كل واحد منها في موضعه الاول موافقة الاصول
في العلة وهو ان تشهد لعلة احد القياسين اصول كثيرة كما قاله الامام لان شهادة
كل واحد من تلك الاصول دليل على اعتبار تلك العلة ولا شك في الترجيح بكثرة الادلة
الثاني موافقة الاصول في الحكم لما تقدم في العلة قال الامام وشهادة الاصول
بذلك قد ترد بها ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول وقد ترد بها دلالة الادلة
على ذلك الحكم الثالث الاطراد في الفروع فرجح القياس الذي تكون العلة فيه
مطردة اي مثبتة للحكم في كل الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة
بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض لان المطردة مجمع عليها بخلاف المنقوضة
وعلله الامام بان الدال على الحكم في كل الفروع محرر يجري الادلة الكثيرة لان
العلة تدل على كل واحد منها ويؤخذ من هذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها اكثر
من العلة الاخرى وهو الذي جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل
وحكى الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابله بانه لو كان اعم العلتين اولى من اخصهما
لكان العمل باعم الخبرين اولى من اخصهما واجاب الامام بجواب فيه نظر ومن
تراجيح العلة ايضا ما قاله في المحصول وهو ان ترد بها الفرع الى ما هو من جنسه فانها

اولى مما ترد بها الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلي على النبر فانه اولى من
قياسه على سائر الاموال قال وكذلك العلة المتعدية فانها راجحة على القاصرة
عند الاكثرين قال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه
الاستاذ ابو اسحق وسوى بينهما القاضي واعلم ان ذكرهم لهذه المسئلة في تراجيح
الاقيسة انما وقع استطرادا فان القاصرة لا قياس فيها فصل في مرجحات
نص عليها الآمدي وابن الحاجب فرجح احد القياسين بقيام دليل خاص على تعليل
حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والتصور على الاصل
ويوقع الاتفاق على كونه معللا ورجح العلة المطردة فقط لاشتراط الاطراد في
العلل دون الانعكاس والعلة التي ليس لها مزاحم او كان رجحانها على مزاحمها اكثر
من العلة الاخرى والعلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للاثبات لان مقتضاها
ثم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها ومقتضى الاثبات لانه الاحوط على تقدير رجحانها
وما ثم على تقدير ين اكثر وجودا ما ثم على تقدير واحد

الكتاب السابع في الاجتهاد والافتاء وفيه بابان الباب الاول في الاجتهاد وهو استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية وفيه فصلان

الاول الاجتهاد في اللغة هو عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل الا
فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل النواة وهو
ماخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو المشقة وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وسيشير
اليه صاحب الحاصل بقوله استفراغ الجهد جنس وقوله في درك الاحكام خرج
به استفراغ الجهد في فعل من الافعال وبدركها لعم من ان يكون على سبيل القطع
او الظن وقوله الشرعية خرج به اللغوية والعقلية ودخل فيه الاصولية والفروعية
الا ان يكون المراد بالاحكام الشرعية ما تقدم في اوائل الكتاب وهو خطاب الله
تعالى المتعلق باقعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل
الاصولية وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الوسع في طلب شيء من الاحكام
على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه وهذا اعم من تعريف المصنف لانه يدخل
فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية وغيرها لكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد يغني عن قوله

العجز عن الزيادة وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن حكم شرعي وفيه نظر لما سيأتي من عدم اشتراط الفقه في المجتهد وقال في المحصول الاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع في النظر فيما لا لحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار لان الاجتهاد لا يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء كالاجتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفي الامور العرفية وفي الاجتهاد في قيم المتلفات وارش الجنايات وجهة القبلة وطهارة الاواني والثياب واعلم ان تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرغ وسعه في درك الاحكام الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي كذا قاله الآمدي هنا والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد قال الفصل الاول في المجتهد وفيه مسائل الاولى الجمهور له عليه السلام ان يجتهد لعموم قوله تعالى فاعتبروا ووجوب العمل بالراجح ولانه اشق وأدل على الفكاك فلا نتركه ومنع ابو علي وابنه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قلنا ما مور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي قلنا لنحصل اليأس عن النص او لم نجد اصلا نقيس عليه فرع لا يخطئ اجتهاده الا لامة واحد اتباعه قال اولا اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور الى الجواز ونقله الامام عن الشافعي واختاره المصنف وهو مقتضى اختيار الامام لانه استدل له واجاب عن مقابله وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى المنع منه وحكي في المحصول قولا ثالثا انه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها ورابعا نقله عن المحققين وهو التوقف في هذه الثلاثة واذا قلنا بالجواز فقيل وقع وقيل لا وقيل بالوقف والاول وهو الوقوع اختاره الآمدي وابن الحاجب وهو مقتضى اختيار الامام واتباعه فان الادلة التي ذكروها تدل عليه ومحل الخلاف على ما قاله القرافي في شرح المحصول في الفتاوى اما في الاقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على اصل فيجوز القياس على هذا الفرع لانه صار اصلا بالنص له وكذلك لو اجمعنا لامته ثم استدل المصنف على الجواز بأربعة اوجه الاول ان الله تعالى امر اولي الابصار كافة بالاعتبار فقال تعالى فاعتبروا يا اولي

الابصار فكان صلى الله عليه وسلم اعظم الناس بصيرة واكثرهم خبرة بشرائط القياس وذلك يقتضي اندراجه في عموم الآية فيكون مامورا بالقياس وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة لعصمته عن ترك المامور به الثاني اذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم ان الحكم في صورة معللة بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فانه يلزم ان يحصل له الظن بان حكم الله في تلك الصورة كحكمه في الاولى وحينئذ فيجب عليه العمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقرر في بدايه العقول وجوب العمل بالراجح الثالث ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لانه يحتاج الى التعب النفس في بذل الوسع فيكون اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها اجرك على قدر نصبك فلو لم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم مع ان بعض امته عمل به لكان يلزم تخصيص بعض امته بفضل لم توجد فيه وهو ممتنع الرابع وهو قريب مما قبله او هو معه دليل برأسه ان العمل بالاجتهاد دال على الفكاك وجودة القريحة من العمل بالنص قطعا فيكون العمل به نوعا من الفضل فلا يجوز خلو الرسول صلى الله عليه وسلم منه لكونه جامعا لانواع الفضائل ثم ذكر المصنف للمانعين دليلين احدهما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان الاحكام الصادرة عنه عليه الصلوة والسلام كانت بالوحي والجواب انه لما امر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك الا بغير الوحي واجاب صاحب الحاصل بان الاجتهاد اذا كان مامورا به لم يكن النطق هوى واقتفر عليه وتبعه المصنف على ذلك وهو يشعر بان الحكم فداستدل بصدر الآية وهو باطل لانه لا تقول بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول بمحض غرض النفس من الذي يناسب التمسك به انما هو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى على ما قررناه ثم لو سلمنا ان الاجتهاد قول بالهوى على تفسير الهوى المذكور في الآية مما تميل اليه النفس وتسكن له فلا نسلم حينئذ ان كل ما نهى عنه لانه مما تميل اليه النفس وتسكن له فلا نسلم حينئذ ان كل ما نهى عنه لانه ليس بهوى بل الحق المحقق ان يقول هذا الهوى مامور به الثاني لو جاز له عليه الصلوة والسلام ان يجتهد في الاحكام الشرعية فكان يمنع عليه تاخير فصل المحاكمات والخصومات الى نزول الوحي لان القضاء على الفور وقد يمكن منه تاخير

لكنه آخر في الظهار واللعان وغيرهما واجاب المصنف بان العمل بالقياس
بفقدان النص او لانه لم يجد ما يقيس عليه فيقول ربما كان استظاره الوحي لكي
يحصل له اليأس عن النص وذلك بان يصبر مقدارا يعرف به ان الله تعالى لا يترك
فيه وحيا ان انتظر او لم يجد اصلا يقيس عليه وهذا الثاني اخذه المصنف من الحاصل
ولم يذكره الامام ولا الامدي قوله وفرع الى آخره هذا البحث مبني على جواز الاجتهاد
للرسول عليه الصلوة والسلام فلذلك عبر عنه بالنزع والذي جزم به المصنف
من كونه لا يخطئ اجتهاد قال الامام انه الحق واختار الامدي وابن الحاجب انه
يجوز عليه الخطأ بشرط ان لا يقر عليه ونقله الامدي عن اكثر اصحابنا والجبائية
واصحاب الحديث احتج المانعون بانا مأمورون باتباعه عليه الصلوة والسلام فلو جاز
عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف لان الحكم يمنع ان شرع على الخطأ
حتى يمضي زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب
اتباعه فيه سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامي للمفتي واحتج الامدي
بشيء منها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى في حق اسارى
بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى فان عمر رضي الله عنه كان قد اشار بقتلهم فلم
يقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم وقوله عليه الصلوة والسلام انما احكم بالظاهر
قال الثانية يجوز للغائبين عن الرسول وفاقا وللحاضرين ايضا اذا لا
يمتنع امرهم به قبل عرضه للحكاء قلنا الا سلم بعد الاذن ولم يثبت وقوعه اولا
اختلفوا في جواز الاجتهاد لائمة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب
حكاها الامدي احدها يجوز ذلك مطلقا والثاني يمتنع مطلقا والثالث يجوز
للغائبين من الولاة والقضاة دون الحاضرين والرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز
والا فلا والخامس انه لا يشترط الاذن لكن يكفي السكوت مع العلم بوقوعه قال
واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم
من توقف فيه مطلقا ومنهم من توقف في الحاضرين دون الغائبين قال والمختار جوازه
مطلقا وان ذلك مما وقع بحصوله وعينه ظن لا قطعا وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه

ايضا واختار الامام جوازه مطلقا واما الوقوع فنقل عن الاكثرين انهم قالوا به
في حق الغائب لقصة معاذ وانهم توقفوا فيه في حق الحاضر ومال الى اختياره
وكلام المصنف الضا مطابق له كما ستعرفه اذا علمت ما قلناه علما ان ما نقله المصنف
من الاتفاق على جواز للغائب ممنوع وعبارة الامام انه جائز بلا شك ثم استدل
المصنف على جوازه في حق الحاضرين بانه لا يمتنع امرهم به اي لا يمتنع عقلا ولا شرعا
ان نقول الرسول عليه الصلوة والسلام للحاضرين قد اوحي الي انكم مأمورون بالاجتهاد
والعمل به فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره اذ الاصل عدمه
فمن يدعيه فعليه البيان قوله قيل عرضه للحكاء الى آخره اي استدل المانعون بان
الاجتهاد عرضه للخطأ بلا شك والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة
على سلوك الآمن قبيح عقلا والجواب لا نسلم ان الاجتهاد يعرض للخطأ لعدول
الشارع فيه فانه لما قال للمكلف انت مأمور بالاجتهاد وبالعمل صار آمنا من الخطأ لانه
حينئذ يكون اتيانا بما امر به هكذا اجاب به الامام واتباعه فتبعهم المصنف وهو ضعيف
لان الاذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه كما سنعرفه بل انما يمنع من الاثم
والاولى في الجواب ان يقال لا نسلم انه قادر على تحصيل النص فانه قد يسئل عن الواقعة
فلا يرد فيها شيء بل يؤمر فيها بالاجتهاد سلمناه لكن لا نسلم ان ترك العمل بمقتضى
الاحتياط قبيح سلمناه لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح قوله ولم يثبت وقوعه
هو عائد الى المسئلة التي قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغي اعادته الى الغائب
ايضا فانه مع كونه مخالفا للظاهر فانه مخالف لما رأى الاكثرين وللذي مال اليه الامام
كما تقدم ايضاحه اذا علمت ذلك فنقول اما الوقوع للغائب فدليله قصة معاذ
لما بعثه الى اليمن واما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذكر ادلة الفريقين وذكر جوابها
كما فعله الامام فلنذكر ما ذكره فنقول احتج المانعون بوجهين احدهما ان الصحابة
لو اجتهدوا في عصره عليه الصلوة والسلام لنقل وجوابه ان عدم النقل قد
يكون لقلته ثم انه معارض بنقيضه سعد وغيره كما سيأتي الثاني انهم كانوا
يرفعون الحوادث اليه وجوابه ان الرفع قد يكون لسهوله النقل او لانه لم يظهر لهم في
الاجتهاد شيء واحتج القائلون بالوقوع بامرين احدهما حكم سعد بن معاذ في

بني قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر لحكما بين رجلين وجوابه ان ذلك من اخبار الآحاد فلا يجوز التمسك به الا في مسئلة عملية وهذه المسئلة لا تعلق لها بالعمل الثاني قوله تعالى وشاورهم في الامر وجوابه ان ذلك كان في الحروب ومصالح الدنيا لا في احكام الشرع قال الثالثة لا بد له ان يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام والاجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجته قال اقول شرط الاجتهاد كون المكلف متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية ولا يحصل هذا التمكن الا بمعرفة امور احدها كتاب الله تعالى ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الامام وغيره بل يشترط ان يعرف منه ما يتعلق بالاحكام وهو خمس مائة اية كما قاله الامام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل يكفي ان يكون عارفا بمواقعه حتى يرجع اليه في وقت الحاجة والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز ايات الاحكام عن غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان المجتهدين متفاوتون في استنباط الاحكام من الايات لاجرم ان الغيرة اذا نقل في المستوعب عن الشافعي رضي الله عنه انه شرط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الامام من وجهين الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشترط فيها الحفظ ايضا ولا معرفة الجميع كما تقدم الثالث الاجماع فينبغي ان يعرف المسائل المجمع عليها حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالي بل طريقه كما قاله الامام ان لا يفتي الا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين او يغلب على ظنه انها واقعة متولده في هذا العصر ولم يكن لاهل الاجماع فيها خوض الرابع القياس فلا بد ان يعرفه ويعرف شرايطه المعتبرة فيشترط ان يعرف شرايط الحدود والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطاء في نظره السادس علم العربية من اللغة والنحو والتصريف لان الادلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افرادا وتركيبا ومن جهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والاطلاق والتقييد وغير ما سبق ولقائل ان يقول هذا

الشرط

الشرط يستغنى عنه باشتراط معرفة الكتاب والسنة فان معرفتها مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة السابع معرفة الناسخ والمنسوخ ليلا يحكم بالمنسوخ المتروك الثامن حال الرواة فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لان الادلة لا اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلا بد من معرفة الناقلة واحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام والبحث عن الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة كالبخاري ونحوه قال وظهر بما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه قوله وفرع حاجة اي ولا تحتاج المجتهد الى علم الكلام لامكان استفادة الاحكام الشرعية منه من دليلها من حيث حقيقة الاسلام على سبيل التقليد ولا الى التفاريع الفقهية اي ما ولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لانه نتيجة الاجتهاد فلا تكون شرطا فيه والا لزم توقف الاصل على الفرع وهو دور وشرط الامام ان يكون عارفا بالدليل العقلي كالاستصحاب وعارفا بما نسخ مما يأتي وهو واضح المصنف قال في المحصول والحق ان صفة الاجتهاد قد تحصل في فن دون فن بل في مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم قال

الفصل الثاني

في حكم الاجتهاد اختلف في تصويب المجتهدين من الشافعية على الخلاف في ان لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعي او ظني والمختار ما صححه الشافعي ان في الحادثة حكما معينا وعليه امارة من وجدها اصاب ومن تقدها اخطأ ولم يأثم لان الاجتهاد مبسوط على الدلالة لانه كلفها والدلالة متأخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهاد لاجتمع النقيضان لانه قال عليه السلام من اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر قال اقول المعروف انه ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا بل المخطئ فيها واحد فمن اصابه اصاب ومن فقده اخطأ واثم قال العبدري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب اي لا اثم عليه وهما محجوجان بالاجماع كما نقله الآمدي واما المجتهدون في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد او الكل مصيبون فيه خلاف مبني على ما ذكره المصنف وغيره على ان كل صورة هل لها حكم معين ام لا وفيه اقوال كثيرة ذكرها الامام واقتصر المصنف على بعضها

فلنذكر منها ما ذكره اعني الامام فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لا نص فيها
على قولين احدهما انه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله فيها
تابع لظن المجتهد وهاولاء هم القائلون بان كل مجتهد مصيب وهم الاشعرية
والقاضي وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واختلفوا هولاء فقال
بعضهم لابد ان يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها لحكم الا به وهذا
هو القول بالاشبه وقال بعضهم لا يشترط ذلك والقول الثاني ان لله تعالى
في كل واقعة حكما معينا وعلى هذا فثلاثة اقوال احدها وهو قول طائفة
من الفقهاء والمتكلمين حصل الحكم من غير دلالة ولا امارة بل هو كدين على
الطالب فمن وجده فله اجران ومن اخطأه فله اجر والقول الثاني عليه
امارة ودليل لكنه خفي والغالبون به اختلفوا فقال بعضهم لم تكلف المجتهد باصابته
لخفائه وعرضه فلذلك كان المخطئ فيه معذورا ماجورا وهو قول كافة الفقهاء
وينسب الى الشافعي وابي حنيفة وقال بعضهم انه مامور بكليه او لا فان اخطأه
وغلب على ظنه شيء آخر بعد التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه والقول
الثالث ان عليه دليلا قطعيا والغالبون به اتفقوا على ان المجتهد مامور
بكليه لكن اختلفوا فقال الجمهور ان المخطئ فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه وقال
بشر المريسي يأثم والاصم بالبعض والذي يذهب اليه ان الله تعالى في كل
واقعة حكما معينا عليه دليل ظني وان المخطئ فيه معذور وان القاضي لا ينقض
قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وقد تابعه المصنف على اختياره وزاد
عليه فادعى ان النبي صح عن الشافعي وعلمنا بهذا انه اراد القول الاول المفرع على
القول الثاني لكنه اهمل منه كون المخطئ فيه ماجورا وان المجتهد لم تكلف باصابته
وانما عبر عن هذا القول بانه الذي صح عن الشافعي لان له قولا آخر ان كل مجتهد مصيب
حكاه ابن الحاجب وغيره فقال ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب واعلم ان
كلام الاشعري المتقدم لا يستقيم مع ما ذهب اليه من كون الاحكام قديمة قوله
ان الاجتهاد اي الدليل على ان المصيب واحد دليلان عقلي ثم نقلي قوله
ان الاجتهاد مسبوق بالدلالة لان الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم

وطلب الدلالة متاخر عن الدلالة لان طلب الوقوف على الشيء يستدعي تقدم ذلك
الشيء في الوجود فثبت ان الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متاخرة
عن الحكم لانها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم والنسبة من الامور
متاخرة عنها واذا ثبت ان الدلالة متاخرة عن الحكم وجب ان لو تحقق
الاجتهاد ان يكون مدلول كل منهما حقا صوابا لاجتماع النقيضان لاستلزامه
ثبوت حكمين متناقضين في نفس الامر بالنسبة الى مسئلة واحدة الثاني
نزله عليه الصلوة والسلام من اجتهد واصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر
دل الحديث على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهو المدعى وفي الدليلين
نظر اما الاول فلا نسلم ان طلب الشيء متوقف على ثبوته في الخارج
بل على تصوره الا ترى ان المتيمم اذا طلب الماء في برية فانه ليس متحققا لوجوده
بل متصوره انما هو التحصيل على تقدير الوجود سلمنا لكن لا نسلم ان النسبة متوقفة
على المتنسبين كما تقدم غير مرة فان تقدم الباري سبحانه وتعالى على العالم
نسبة بينه وبين العالم مع ان هذه النسبة ليست متوقفة على العالم سلمنا
لكن لا نسلم ان المدعى تمامه فانه لا يدل على سقوط الاثم عن المخطئ وحصول
الاجر له والمقصود ان الاجتهاد هو طلب الدلالة ممنوع بل هو
طلب الحكم نفسه لكن بواسطة الدلالة فكان ينبغي له الاقتصار في الدليل
عليه لان مقصوده يحصل به ولا تكلف ارتكاب امر ممنوع ومستغنى عنه
واما الحديث فلا دلالة فيه ايضا لان القضية الشرطية لا تدل على وقوع
شرطها ولا على جواز وقوعه فان قيل الا دلالة فيه ايضا لان الخطأ متصور
عند القائلين بان كل مجتهد مصيب وذلك عند استفراغ الوسع فانه ان كان
ذلك مع عدم العلم بالتقصير فهو مخطئ غير اثم وان كان العلم به فهو مخطئ اثم
فلعل هذه الصورة هي المرادة من الحديث او لعل المراد منه ما اذا كان في المسئلة
نص او اجماع او قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفرغ وسعه فيه فلم يجد فان
الخطأ في هذه الصورة ايضا متصور عندهم قلنا ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه
فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في المسئلة وان لم يقع فلا يجوز حمل الحديث

عليه لما قد تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي فان
قيل الدليل على انه ليس كل مجتهد مصيبا هو قولهم ليس كل مجتهد مصيبا لا اجتهاد
في هذه المسئلة انه كان صوابا فقد حصل المدعى وان كان خطأ فقد وقع الخطأ
لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيبا قلنا هذه مسئلة اصولية وكلامنا
في المجتهدين في الفروع **قوله** قيل لو تعين اي احتج من قال بانه ليس لله تعالى في
الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهد بامر من احدهما انه لو تعين الحكم لكان
المخالف له حاكما بغير ما انزل الله وحينئذ فيفسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون والظالمون باعمال الثلاثة فالملزوم مثله والجواب
ان المجتهد لما كان مامورا بالحكم بما ظنه وان خالفه كان حاكما بما انزل الله تعالى
الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما جاز للمجتهد ان ينصب حاكما مخالفا له في الاجتهاد
لكونه ممكنا من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لان ابا بكر رضي الله عنه نصب زيدا
مع انه كان مخالفا له في الجد وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه والجواب
ان الممتنع انما هو تولية المبطل اي من يحكم بالباطل والمخطئ في الاجتهاد ليس كذلك
لانه آت بالمامور به **قال** فرعان الاول لو راى الزوج لفقد الشهود او رآته المراة
تطلق فيراجعان غيرها اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق
فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم وتنقض قبله **الفرع الاول** في طرق فصل
الخصومة التي لا يمكن الصلح فيها اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين او المقلدين لهما
سواء قلنا المصيب واحد ام لا كما اذا كان الزوجان مجتهدين فقال لها انت
بائن مثلا من غير نية للطلاق فرأى الزوج ان اللفظ الصادر منه كناية فيكون
النكاح باقيا ورأته المراة صريحا فيكون الطلاق واقعا فللزوج طلب الاستمتاع
بها ولها الامتناع منه وطرق قطع المنازعة بينهما ان يرضا الى حاكم او محكما رجلا
وحينئذ فاذا حكم الحاكم او المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة
مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز لهما الصلح وهو واضح **الفرع الثاني**
في نقض الاجتهاد فنقول اذا ادى اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح امراة كان قد
خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق نظر ان تغير اجتهاده قبل قضاء القاضي

بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني لان
على نكاحه لتاكده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لانه تبطن الآن
ان اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب واليه اشار المصنف بقوله وينتقض قبله
فكانه اراد بقوله لنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول والا فالاتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض
بالاجتهاد وهذا التفصيل يعينه يجري في زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف
يحتمل كلا من المسلكين وحكى الامام فيه قولين لانه لا يجب على المقلد المفارقة مطلقا

الباب الثاني في الافتاء وفيه مسائل

الاول يجوز الافتاء للمجتهد ومقلد الحي واختلفوا في تقليد الميت لانه لا قول له
لانقراض الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا **الاول**
مقصود اهل الباب منحصر في المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء فلذلك ذكر
المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الامور الثلاثة **المسئلة الاولى في المفتي**
فيجوز للمفتي ان يفتي اذا اتصف بالشروط المعتبرة في الراوي وهل يجوز للمقلد ان
يفتي بما صح عنده من مذهب امامه سواء كان سماعا منه او روايته عنه او مسطورا
في كتاب معتمد عليه ينظر فيه فان كان امامه حيا فنيه اربعة مذاهب حكاها
ابن الحاجب احدها يجوز مطلقا وهو مقتضى اختيار المصنف والامام لانه ناقل
فجاز كنقل الاحاديث **والثاني** انه ممتنع مطلقا لانه انما يسأل عما عنده لا عما عند
مثله واما القياس على نقل الاحاديث فممنوع **قال** ابن الحاجب لان الخلاف
ليس في مجرد النقل انما الخلاف في ان غير المجتهد هل له الجزم بالحكم ودليله يعلل
بمقتضاه **والثالث** لا يجوز عند وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة **ورابعها**
انه ان كان مطلعا على المأخذ اهلا للنظر جاز لوقوع ذلك على عهد الاعصار من غير
انكار وان لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يفتي بغير علم وهذا هو المختار عند الآمدي
وابن الحاجب وغيرهما وان كان ميل المصنف الى قوله خلاف مبني على جواز تقليده فلذلك
عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء بقوله الى حكاية الخلاف في تقليده وهو
حسن لكن حكايته للخلاف هنا دون مقلد الحي يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك
لما عرفت **قوله** لانه اي الدليل على انه لا يجوز الافتاء لمقلد الحي واذا لم يكن له

قول لم يجز تقليده ولا الافتاء بما كان نسب اليه قالوا وانما صنفت كتب الفقه لاستفادة
بعضها طرق الاجتهاد لمن تصدر فهم في الحوادث وكيفية بنا بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه
من المختلف فيه هذا ما نقله الامام في تقليد الميت حكما وتعليلا ثم مال الى الجواز
فقال ولقائل ان يقول قد انعقد الاجماع في زماننا على العمل بهذا النوع
من الفتوى لانه لبس في هذا الزمان مجتهد وهذا الذي مال اليه قد صرح المصنف
باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين
فاذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر اجماع اهله والاولى في الاستدلال
ان يقال لو لم يجز ذلك لادى الى فساد احوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القائل
بموته لم يعتبر شيء من اقواله كروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به اخصهم من
انعقاد الاجماع على خلافه ممنوع لما سبق فيه من الخلاف وان سلم فهو معارض بحجية
الاجماع بعد موت المجمعين قال الثانية بجواز الاستفتاء للعامي لعدم تكليفهم
شيء من الاعصار بالاجتهاد وتقويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال باسبابه
دون المجتهد لانه مامور بالاعتبار قيل معارض بعموم قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر وقوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقول عبد الرحمن
لعثمان ابايعك على كتاب الله وسيرة الشيخين قلنا الاول مخصوص والا لوجب
بعد الاجتهاد والثاني في الاقتضاء والمراد من السيرة لزوم العدل الاولى المسئلة
الثانية بجواز الاستفتاء للعامي لعدم تكليفهم في شيء من الاعصار في المستفتى
اي فيمن يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول اختلفوا في ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد
هل يجوز له الاستفتاء في الفروع فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام احدها عند
وعند الامدي واتباعها يجوز مطلقا لئلا يجب والثاني لا يجب عليه ان يقف على
الحكم بطريقه واليه ذهب المعتزلة ببغداد وثالثها قاله الحاكي يجوز
ذلك في المسايل الاجتهادية كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسايل المنصوصة
كتحريم الربا في الاسا الستة والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد سواء
كان عاميا محضا او عالما ثم استدل المصنف على الجواز بامرين احدهما اجماع
السلف عليه لان العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد وهو دليل الى تقويت
فلو لم يسوا ما صوبه لبدلك لظهر ولم يمهد واعليهم العمل بعدهم

مع انه لم يقع شيء من ذلك الباعث على تعليمهم بالاجتهاد ويودي الى تفويت
معايشهم واستضرارهم بالاشتغال بتحصيل اسبابه وذلك سبب لفساد الاحوال
فيكون القول باعتماده قول المجتهد اي فانه لا يجوز له الاستفتاء اي لا بعد الاجتهاد
اتفاقا كما قاله الامدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الامام واتباعه
لانه مامور بالاعتبار اي الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل للعامي
والمجتهد ترك العمل بالنسبة الى العامي لعجزه عن الاجتهاد وبقي معمولا به في حق المجتهد
وجعل فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركا للاعتبار المامور به وتركه لا يجوز وقد
حكى الامدي وابن الحاجب في المسئلة سبعة مذاهب تعرض الامام لاكثرها اصحها
ما قاله المصنف والثاني يجوز مطلقا وهو مذهب احمد والثالث قاله بعض اهل
العراق يجوز فيما خصه دون ما يفتي به والرابع يجوز فيما يقوت وقته اي عما يخصه
ايضا كما نبه عليه الامدي ولا يجوز فيما لا يفوت والخامس وهو مذهب الحنفية
يجوز تقليد الاعلم لا تقليد المساوي والادون والسادس كما يجوز تقليد الصحابي بشرط
ان يكون ارجح في نظره من غيره وما عداه لا يجوز وقد تقدم نقله عن الشافعي والسابع
يجوز تقليد الصحابي والتابعي دون غيرهما وحكى الامدي ثامنا عن ابن سريج
لم يذكره ابن الحاجب انه يجوز تقليد الاعلم بشرط تعذر الاجتهاد دون غيره
وهذا الخلاف انما هو في الجواز دون الوجوب كما نبه عليه الامام في اثناء المسئلة
قوله قيل معارض يعني ان الاستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض
بثلاثة ادلة احدها قوله تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل
على جواز السوال لمن لا يعلم سواء كان مجتهدا او غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده
غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فانه يدل على قبول قول اولي الامر على كل احد مجتهدا كان
او غيره والعالم من اولي الامر لان امرهم ينفذ على الامراء والولاة فيكون قولهم معمولا
به في حق المجتهد والمقلد الثالث الاجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضي
الله عنهما حين عزم على مبايعته ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم
وسيرة الشيخين فالتزمه عثمان وكان محضرا من الصحابة ولم ينكر عليه احد فكان
ذلك اجماعا على جواز اخذ المجتهد بقول المجتهد الميت واذا جاز ذلك جاز الاخذ بقول

الحي بطرق الاولى واجاب المصنف عن الاول وهو قوله تعالى فاسألوا بانه
مخصوص بالعوام اذ لو كان شاملا للمجتهد من غير العالم لكان يجوز للمجتهد
ذلك بعد الاجتهاد ايضا لكونه حكما بالحكم لا عالما به لكنه لا يجوز اتفاقا كما تقدم قال
الامام ولان مقتضاه وجوب السؤال وهو غير واجب بالاجماع ولانه امر بالسؤال
من غير تعين المسؤول عنه وهو مطلق يصدق بصوره وقد تقدم ما به في السؤال عن الادله
وعن الثاني وهو قوله تعالى اطيعوا الله الاية بان ذلك انما ورد في الاقضيه دون
المسايل الاجتهاديه او نقول انه مطلق لا عموم فيه فيكفي حمله على الاقضيه
وعن الثالث وهو الاجماع ان المراد من السيره انما هو لزوم العدل والانصاف
بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد قال الثالثه انما يجوز
في الفروع وقد اختلف في الاصول والذي نظنه ولكن هذا آخر كلامنا **واول**
المسئلة الثالثه فيما يجوز فيه الاستفتاء وفيما لا يجوز فنقول يجوز للعامي
الاستفتاء في الفروع على ما فهمه من الخلاف المذكور في المسئلة السابقه واختلفوا
في الاصول كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات ودلايل النبوه فالاكثرون
على ما نقله الآمدي واختاره هو والامام وابن الحاجب انه لا يجوز للمجتهد ولا للعامي
لان تحصيل العلم في الاصول واجب على الرسول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا
الله واذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى فاتبعوه واعترض عليه بان الدليل
خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب واستدل المجوزون القياس
على جواز التقليد في المسايل الاصوليه فانه لا عشر فيها لعلتها وتوقف المصنف
في هذه المسئله لتعارض الادله من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال
ولنا فيه نظر ونقل الآمدي وابن الحاجب عن بعضهم ان النظر فيه حرام وهو كلام
الشافعي وهذه المسئله مجملها علم الدليل فلذلك اختصر فيها المصنف
فرعان حكاهما الامام الاول اذا وقعت للمجتهد حادثه ظن فيها حكما وتعبد
له ثانيا فان كان ذاكرا لما مضى من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتاء
به وان نسيه لزمه استيناف الاجتهاد وحينئذ فاذا غلب اجتهاده لزمه العمل
بالثاني والاحسن تعريف المستفتي بالغير لئلا يعمل به قال ولقايل ان يقول

لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به اولا كان طريقا قويا لزم بالضرورة
ان يحصل له الظن بان ذلك المفتوى حق وحينئذ فيجوز له المفتوى به لان العمل بالظن
واجب وقد صحح ابن الحاجب ان تجديد الاجتهاد لا يجب ولم يفصل بين الذاكر وغيره
مع ان الآمدي حكى فيه اقوالا ثلاثه وصحح التفصيل **الثاني** اتفقوا على ان
العامي لا يجوز له ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك
بان يراه منتصبا للفتوى يشهد الخلق ويرى اجماع المسلمين على سواله فان سال
جماعة فاختلفوا عليهم فقال قوم يجب عليه الاجتهاد في اعلمهم واورعهم وقال
اخرون لا يجب ذلك ثم اذا اجتهد فان رجح احدهما مطلقا في ظنه تعين العمل
بقوله وان رجح احدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول الادين وان رجح
احدهما في العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول
الاعلم وهو الاقرب وان رجح احدهما في الدين والاخر في العلم فقيل يوخذ بقول
الادين والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقا فقد قال لا يجوز وهو وجه
كما في استوا الامارتين وقد يقال بجوازه وحينئذ فاذا وقع ذلك تخير وارجح ابن
الحاجب جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وحكى خلافا في استفتاء المجهول
سبقه اليه الغزالي ثم الآمدي وهو وارد على الامام في دعواه الاتفاق
على المنع منه كما تقدم **فرعان** حكاهما ابن الحاجب احدهما يجوز خلو الزمان
عن المجتهد خلافا للحنابلة لنا قوله عليه الصلوة والسلام ان الله لا ينتزع العلم
انتزاعا ينتزعه ولكن ينتزع العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا
فسيلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا **الثاني** اذا قلد مجتهدا في مسئلة
فليس له تقليد غيره فيها ابدا فاذا وجد ذلك في حكم اخر هل المختار فاو الزم مذهبا
معينا كالطايفه الشافعيه والحنفيه ففي الرجوع الى غيره من المذاهب الاربعه
اقوال ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره **فايدتان** احداهما
ذكر الغزالي في شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه ان لا
يكون موقعا في امر مجتمع على ابطاله الامام الذي كان على مذهبه والامام الذي انتقل
اليه فمن قلد ما لكا مثلا في عدم النقض بالمس الخالي عن الشهوه وصلى فلابد ان يدلك

نقل صاحب القاموس في الكلام على البرهان ان العلامة احمد بن علي بن برهان الغزالي في هب الى ان العامي لا يلزمه التقيد بمذهب ورجحه النووي انتهى

الفائدة الثانية

بلزمه مسح جميع راسه والا فتكون صلاته باطلة عند الامام من تقليد الصحابة رضي الله عنهم مبني على جواز الانتقال في المذاهب كما حكي ان سبان في الاوسط لان مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يكن المقلد الاكفاء بها فعود به ذلك الى الانتقال وقال امام الحرمين في البرهان اجمع المحققون على ان العوام ليس لهم ان يتعلقوا بمذاهب اعيان الصحابة رضي الله عنهم بل عليهم ان يتبعوا مذهب الائمة الذين سبروا وفطروا وبوبوا الابواب وذكروا اوضاع المسايل لانهم اوضحوا طرق النظر وهذبوا المسايل وبينوها وجمعوها وذكرنا لصلاح ايضا ما حاصله انه تعين تقليد الائمة الاربعة دون غيرهم فرضي الله عنهم وارضاهم وحشرنا في زمرتهم وعفا عنا وعن جميع المسلمين انه رحيم ودود تم الكتاب • والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وله الحمد ظاهرا وباطنا وحسبنا الله ونعم الوكيل قال

مولفه شيخي العلامة جمال الدين عبد الرحيم بن العبد الفقير الى الله تعالى الحسن الاسناي الشافعي عفا الله عنه فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ السنة المباركة سنة احدى واربعين وسبعمايه احسن الله خاتمتها وعفا عنه وكرمه وابتدات في فرخ صفر سنة اربعين وسبعمايه وكان البيض في المدرسة الشريفية رحمها الله وافقها من القاهرة المحروسة حماها الله تعالى وصانها وسلم وكان الفراغ من تعليقي في اثنتي عشر من ذي الحجة سنة اربعين وسبعمايه

وسلام على عباده الذين اصطفى والحمد لله رب العالمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى اله وصحبه اجمعين والحمد لله اولا وآخرا

وفرغ من تعليقه العبد الفقير الى الله تعالى الراجي عفوه ومغفرته عبد الله بن عبد الله بن عبد الرحمن المشتهر بالتمراوي رحمه الله ورحم امواتي المسلمين آمين وكان الفراغ من تعليقه في اول ليلة من ليالي شهر رمضان المعظم المبارك الثامن والعشرين من شهر شوال سنة خمس واربعين وسبعمايه

عبد الله عبده ومحمد المرسل

انتقل الى تيا مبلغ سبع روپيه

فاطمه بنى واقرانه الله تعالى

مجلس شورای ملی